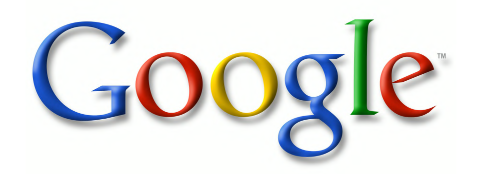
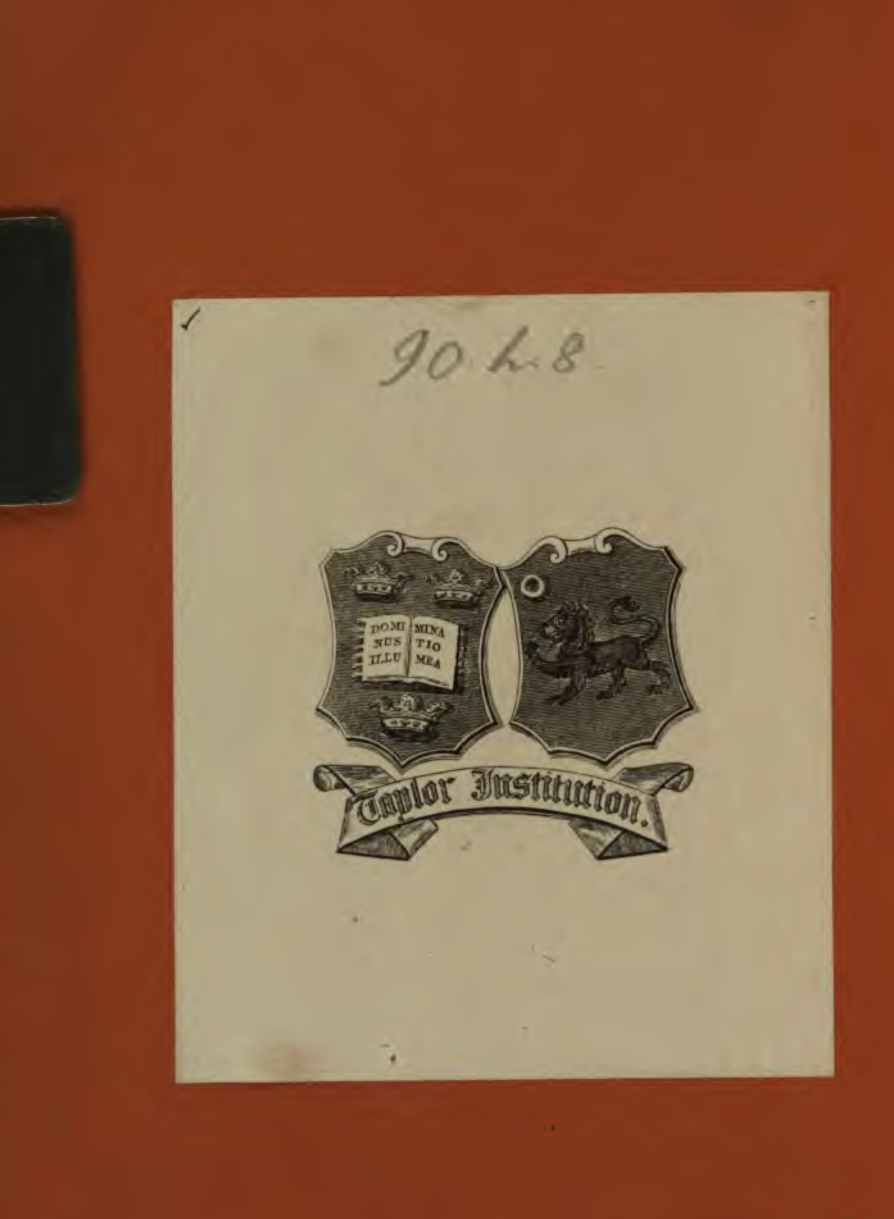





DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA
Taylor Institution.



DIE
ETHIK DER ALTEN GRIECHEN

DARGESTELLT

VON

LEOPOLD SCHMIDT.

ZWEITER BAND.

BERLIN,
VERLAG VON WILHELM HERTZ.
(BESSERSCHE BUCHHANDLUNG.)
1882.

DIE

ETHIK DER ALTEN GRIECHEN

DARGESTELLT

VON

LEOPOLD SCHMIDT.

ZWEITER BAND.

BERLIN,
VERLAG VON WILHELM HERTZ.
(BESSERSCHE BUCHHANDLUNG.)
1882.


LIBRARY OF THE TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
15 JUL 1943
OF

Inhaltsübersicht.

ZWEITES BUCH.

DRITTES KAPITEL.

VIERTES KAPITEL.

FÜNFTES KAPITEL.

ZWEITES BUCH.

Die einzelnen Pflichtenkreise nach altgriechischer Auffassung.

ERSTES KAPITEL.

Der Mensch im Verhältniss zu den Göttern.

Insofern die Götter die Erhalter der sittlichen Weltordnung sind, erfüllt der Mensch eine Obliegenheit gegen sie, indem er dem Sittengesetz Genüge leistet; insofern sie als seine Beschirmer und Berather in allen Verhältnissen des Lebens dastehen, haben sie Anspruch darauf, dass er ihnen die gebührenden Ehren erweise und den von ihnen gegebenen Winken die nöthige Aufmerksamkeit schenke. Um des ersteren Umstandes willen erscheint jedes tugendhafte Verhalten als Ausübung einer Pflicht gegen die Götter; aus dem letzteren entspringt der engere Kreis der religiösen Anforderungen, der an dieser Stelle eine abgesonderte Betrachtung erheischt; beide Seiten fliessen in dem Begriffe des durch ‚fromm' zu übersetzenden Wortes — **εὐσεβής** — zusammen, dessen Doppelbedeutung früher (Bd. 1, S. 306—308) Gegenstand der Erörterung gewesen ist. Aber wenn sich in ihm die Neigung ausprägt keine Möglichkeit eines Unterschiedes im Bewusstsein aufkommen zu lassen, so hat es dagegen auch in Griechenland nie an einer Reaktion gegen diese Neigung gefehlt.

Indessen giebt es ein Gebiet, in welchem das, was die Götter um ihrer Heiligkeit willen für sich verlangen, sich ganz unmittelbar mit dem allgemeineren Inhalte des Sittengesetzes deckt: es ist das des Eides. Wer falsch schwört, untergräbt ebenso die Grundbedingungen der menschlichen Gesellschaft wie er die Majestät jener ewigen Wesen verhöhnt, die er anzurufen sich vermessen hat: darum ist von jeher der Meineid als der schwerste aller Frevel, die Eidestreue als der nothwendigste und gewissermaassen elementarste Bestandtheil der Rechtschaffenheit angesehen worden. In der stärksten Weise spricht dies die Ilias aus, welche, entgegen den in ihr sonst herrschenden Anschauungen, die Strafen des Meineides nicht einmal mit dem Tode beschlossen sein lässt (3, 278. 19, 259; vergl. oben Bd. 1, S. 97) und dem Entsetzen über die unausbleiblichen Folgen des Bruches des

beschworenen Vertrages von Seiten der Troer durch den Mund Agamemnon's beredte Worte leiht (4, 158—168). Nach den Werken und Tagen des Hesiodos erlebt der eidestreue Mann reiche Freude an seiner Nachkommenschaft, missräth dem meineidigen die seinige (282—285), ist ausserdem der letztere am fünften Tage eines jeden Monats der rächenden Verfolgung der Erinyen ausgesetzt (803). Die Aeusserungen einer ähnlichen Gesinnung in der Litteratur der folgenden Perioden sind überaus zahlreich, und man legte sogar auf die Zuverlässigkeit des Schwures ein um so grösseres Gewicht, je weniger man im Allgemeinen bei der einfachen Aussage unbedingte Wahrheitsliebe vorauszusetzen Grund hatte. Vornehmlich in denjenigen Fällen, in denen zwischen verschiedenen Pflichten ein Conflict entstehen konnte, stellte der Eid die feste Schranke dar, die zu Gunsten keines anderen Interesses überschritten werden durfte, denn es galt unter Umständen für erlaubt um eines Freundes oder um des Vaterlandes willen von dem schlichten Wege des Rechten abzugehen, jedoch nur wenn man dadurch keinen Eid verletzte [1]). Der Redner Lykurgos bezeichnet (127) die von den athenischen Vorfahren geleisteten und auf die Nachkommen gleich einem Besitzthum vererbten Eide als ein von ihnen den Göttern gegebenes Pfand — ὅμηρος —, ein Ausdruck, durch den er wohl das im Allgemeinen herrschende Gefühl wiedergiebt. Gern wird das Loos des Meineidigen als ein furchtbares geschildert, am ergreifendsten vielleicht in einer an die Worte des Psalmisten erinnernden Stelle der Anabasis Xenophon's (2, 5, 7), in welcher es heisst, dass niemand glücklich zu preisen sei, der sich eines Eidbruches bewusst sei, und dass weder die grösste Schnelligkeit noch das Aufsuchen der entlegensten Orte oder des tiefsten Dunkels vor der dadurch heraufbeschworenen Befehdung von Seiten der Götter schützen könne. Platon fasst im zweiten Buche der Republik (363 d) die Summe der Rechtschaffenheit in die Begriffe fromm und eidestreu zusammen und nennt im Gorgias (524 e) die Meineide selbständig neben der Ungerechtigkeit als dasjenige, wodurch Höllenstrafen verwirkt werden. Die attischen Redner lieben es die Richter, zu denen sie sprechen, an ihren Eid und an den schweren Schaden zu erinnern, den sie sich selbst zufügen würden, wenn sie desselben nicht eingedenk wären, augenscheinlich in der zuversichtlichen Hoffnung damit Eindruck zu machen und eine schon vorhandene Stimmung zu verstärken [2]). Wiederholt begegnen wir sogar dem Gedanken, wer dem Schwure eines Andern den Glauben versage, errege dadurch den Ver-

dacht, dass sein eigener nicht immer zuverlässig sei (Stob. 27, 4. 5), und der Ernst, mit welchem im König Oedipus des Sophokles (647. 653) sowohl Iokaste als der Chor von Oedipus Rücksichtnahme auf den von Kreon abgelegten Eid verlangt, lässt erkennen, dass sie in dem gleichgültigen Wegwerfen desselben eine Beleidigung der Götter empfinden. Auch die sprüchwörtliche Wendung, dass der Meineidige wohl glauben müsse, es seien neue Götter an die Stelle der alten getreten (s. Bd. 1, S. 75), hängt hiermit zusammen.

Allerdings lässt sich nicht sagen, dass die Grundsätze, die für alle tieferen Gemüther feststanden, auch stets von allen Seiten befolgt worden wären. In der aus einem alten Märchen in die Odyssee (19, 396) übergegangenen scherzenden Behauptung, Hermes selbst habe den Autolykos mit Diebssinn und Meineid begabt [3]), spiegelt sich unverkennbar die Wahrheit ab, dass es schon sehr früh Lebenskreise gab, in denen die bekräftigende Anrufung der Götter mit grosser Leichtfertigkeit geschah, und Sophokles steigert die Beimischung von Rohheit, die er in seiner Elektra dem Heldenzeitalter leiht, indem er den Orestes dem Pädagogen aufgeben lässt die falschen Aussagen, durch welche die von Apollon verlangte Täuschung des Aegisthos und der Klytämnestra herbeigeführt werden soll, eidlich zu bekräftigen (47). In den geschichtlichen Zeiten nahmen es manche spartanische Staatsmänner und manche Personen, die sich vor den athenischen Gerichten von den processirenden Parteien als Zeugen brauchen liessen, damit nicht strenger, nicht zu gedenken so manches unmuthigen Wortes über das Abnehmen der Wahrhaftigkeit in dieser Beziehung. Ebenso konnte der dem Nationalcharakter anhaftende listige Zug seine Befriedigung in einer doppelsinnigen Anwendung der Worte beim Schwören suchen, wovon Stobäos in dem auf den Meineid bezüglichen Abschnitt seines Anthologion (28, 18) ein Beispiel mittheilt, nicht ohne zugleich die nachher eingetretene Strafe der Götter zu erwähnen. Ein Mann, dem von einem Freunde eine Summe Geldes zur Aufbewahrung anvertraut worden war, verweigerte ihre Zurückerstattung; von jenem verklagt, versteckte er sie in einem ausgehöhlten Stabe und nahm diesen mit in die Gerichtssitzung, wo er ihn, als er zum Schwure zugelassen wurde, während der Dauer des feierlichen Aktes durch den Kläger halten liess; so konnte er eidlich versichern das Geld seinem Eigenthümer wiedergegeben zu haben. Am häufigsten scheint man sich bei politischen Verhandlungen zu einem derartigen Missbrauch der Sprache herbeigelassen zu haben;

wenigstens wird in Bezug auf solche wiederholt davon berichtet. So sollen die epizephyrischen Lokrer, nachdem sie in ihre Schuhe Erde gethan und auf ihren Schultern unter den Gewändern Knoblauchköpfe versteckt hatten, mit den Sikulern ein Freundschaftsbündniss eingegangen sein und geschworen haben diesem treu zu bleiben, so lange sie dieselbe Erde beträten und die Köpfe auf ihren Schultern trügen; die Ausschüttung jener Erde und die Entfernung jener Knoblauchköpfe genügte um sie von ihrem Eide zu befreien (Pol. 12, 6; Polyän. 6, 22). Mehrfach wird erzählt, dass Feldherren mit dem feindlichen Heere für eine bestimmte Zahl von Tagen einen Waffenstillstand verabredeten, aber den sorglos gemachten Gegner vor Ablauf desselben bei Nacht angriffen, vorgebend, dass die Zusage bloss für die Tage und nicht auch für die Nächte gültig sei (Cic. de off. 1, 10, 33; Strab. 9, 401; Polyän. 7, 43; Zenob. 4, 37); für die ränkevolle spartanische Politik ist es bezeichnend, dass dies namentlich auch von Kleomenes geschehen sein soll (Plut. M. 223 a. b). Auch die Perser verpflichteten sich nach Herodot (4, 201) einmal den Barkäern gegenüber, den mit ihnen geschlossenen Vertrag so lange zu halten als das Erdreich stehen würde, auf dem sie sich befänden, allein da sie dieses vorher unterhöhlt hatten und nur die untergelegten Bretter wegzunehmen brauchten um es einstürzen zu machen, so waren sie nicht lange daran gebunden. Und es war nicht einmal immer Hinterlist die Ursache, dass man es mit dem Eide nicht so ernst nahm wie seine Heiligkeit es erheischte; auch eine gewisse Leichtlebigkeit und heitere Laune konnte dazu führen. Die von Athenäos (8, 338 c) mitgetheilte Anekdote von Lasos, der einen einem Fischer weggenommenen Fisch einem anderen zusteckte um hinterher beschwören zu können, dass er ihn weder selbst habe noch einen anderen wisse, der ihn genommen habe, lässt ahnen, wie oft er in doppelsinniger Anwendung dem geselligen Scherze dienen musste; wie man sich im alltäglichen Leben gewöhnte die geringfügigsten Dinge durch Anrufung eines Gottes zu bekräftigen, lehren die Komödien des Aristophanes auf das mannigfachste. Eine ähnliche Werthverminderung der eidlichen Betheuerung für das Gefühl äussert sich in der zuerst bei Hesiodos (s. Apollod. 2, 1, 3) vorkommenden und dann von Platon (Gastm. 183 b. Phil. 65 c) und andern Schriftstellern [4]) gern benutzten sprüchwörtlichen Redensart, ein Liebesschwur dringe nicht zu den Ohren der Götter und seine Verletzung werde daher von ihnen auch nicht bestraft.

Die Reaktion des religiösen Bewusstseins gegen einen solchen Missbrauch einer ernsten Sache blieb nicht aus. Sie führte zunächst zu dem sogenannten Eide des Rhadamanthys, den unter Anderen Sokrates geliebt haben soll, d. h. zu der Gewohnheit im alltäglichen Gespräche beim Hunde, bei der Gans, beim Kohle u. dergl. zu betheuern. Dies scheint ursprünglich so entstanden zu sein, dass der Schwörende im Begriffe stand den Namen eines Gottes zu nennen, sich aber dann der eigentlich darin liegenden Unziemlichkeit erinnerte und den eines gleichgültigen Gegenstandes an die Stelle setzte [5]): Aristophanes benutzt es in den Vögeln zu dem sehr freien Scherze, der Rabe sei besser als Zeus im Stande durch Aushacken der Augen den auf seinen Namen geschworenen Meineid zu strafen (1611). In vielen gewissenhaften Männern aber weckte Manches, was sie geschehen sahen, den Wunsch, dass die Fälle, in denen der Eid gefordert wurde, und mit ihnen die Versuchungen leichtfertig mit ihm umzugehen thunlichst beschränkt werden möchten. Einige dahin zielende Aussprüche hat Stobäos im siebenundzwanzigsten und achtundzwanzigsten Kapitel des Anthologion aus verschiedenen Dichtern und Prosaikern zusammengestellt; der weitest gehende darunter ist der des Chörilos von Samos (Stob. 27, 1), der jeden sowohl gerechten als ungerechten Eid verpönte und dem in dieser Beziehung Menander in einer seiner Gnomen (Monost. 441) gefolgt ist; ein ähnlicher Satz befindet sich unter den sogenannten Vorschriften der sieben Weisen, welche Sosiades gesammelt hat (Stob. 3, 80). Andere kleideten die Warnung vor leichtfertigen Eiden in angebliche Sitten oder Urtheile fremder Völker ein, so der Gewährsmann, dem Nikolaos Damaskenos (Fr. 128) sich anschloss, als er von den Phrygern behauptete, dass sie jeden Eid vermieden, so auch Herodot, als er dem Kyros ein wegwerfendes Wort über die Art zuschrieb, in welcher die Griechen einander im Handel und Wandel durch Eide täuschten (1, 153). Insbesondere war das Bedenkliche der gerichtlichen Eide Gegenstand mannigfacher Aufmerksamkeit. Ein Ausspruch des Xenophanes lautete dahin, dass bei der Forderung desselben der Fromme gegen den Unfrommen ähnlich im Nachtheil sei wie der Schwache gegen den Starken, wenn er sich mit ihm schlagen solle. Aristoteles, der dies in der Rhetorik berichtet (1377 a 19), bespricht in diesem Zusammenhange im Allgemeinen die verschiedenen Formen, in denen eine processirende Partei die Annahme oder Ablehnung eines Eides sowie die Zuschiebung oder Nichtzuschiebung desselben an den Gegner in einem für sich günstigen

Lichte darzustellen vermag (1377 a 7 — b 11), wobei hervortritt, wie je nach den Umständen bald die Annahme bald die Ablehnung als ein Merkmal von Frömmigkeit erscheinen konnte [6]). Platon dringt in den Gesetzen (12, 948 d) auf Abschaffung der in Athen eingeführten Einrichtung, nach welcher bei Processen sowohl der Kläger als der Beklagte seine Behauptungen beschwören musste, einer Einrichtung, die seiner Meinung nach in der von starkem Götterglauben erfüllten Zeit ihres ersten Urhebers Rhadamanthys ganz zweckmässig war, unter seinen glaubenslosen Zeitgenossen aber nur dazu führen kann den Meineid häufig zu machen, und verlangt statt ihrer, dass bloss die Richter vereidigt werden. Unter den Vorschriften, die Isokrates dem Demonikos giebt, findet sich auch die folgende (23): „Einen zugeschobenen Eid nimm aus zwei Ursachen an, entweder um dich selbst von einer schimpflichen Beschuldigung zu befreien oder um Freunde aus grossen Gefahren zu retten, wegen Geldes aber schwöre bei keinem der Götter, auch wenn du wahr schwören würdest; denn den einen wird es scheinen, als schwörest du einen Meineid, den andern, als seiest du geldgierig“; hier enthält die hinzugefügte Motivirung offenbar nicht den inneren Grund der Regel, sondern unterstützt sie nur durch Hinweisung auf das in den Augen der Griechen einmal so wichtige öffentliche Urtheil.

Auffallen kann uns, dass die Griechen der klassischen Periode so weit ihre darauf bezüglichen Aeusserungen einen Schluss gestatten, zwischen denjenigen Eiden, durch welche die Wahrheit einer Thatsache bekräftigt, und denjenigen, durch welche eine Verpflichtung für die Zukunft eingegangen wird, gar keinen Unterschied gemacht zu haben scheinen. Für uns ist der Stoiker Chrysippos der früheste, der einen solchen aufstellt, indem er auf die erstere Klasse die Begriffe ‚wahr schwören' und ‚falsch schwören' — ***ἀληθορκεῖν*** und ***ψευδορκεῖν*** —, auf die letztere die Begriffe ‚eidestreu sein' und ‚meineidig sein' — ***εὐορκεῖν*** und ***ἐπιορκεῖν*** — anwendet (Stob. 28, 15) [7]). Dennoch musste sich auch den älteren Griechen die Wahrnehmung aufdrängen, dass nicht unter allen Umständen beide für die sittliche Schätzung ganz gleichwerthig sind, allein das Bewusstsein hiervon scheinen sie, wie Euripides zu seinem Schaden erfahren musste, mit einer gewissen Gewaltsamkeit von sich fern gehalten zu haben. Dieser Dichter brachte in seinem kranztragenden Hippolytos ein Beispiel des schrecklichen Conflictes auf die Bühne, der entsteht, wenn der Schwörende die Tragweite des ihm abgeforderten Eides nicht ahnt,

während er ihn arglos leistet, und erst nachträglich inne wird, dass er ihm nur unter Verletzung anderer gewichtiger Pflichten treu bleiben kann. Hippolytos hat der Amme seiner Stiefmutter Phädra eidlich versprochen die Eröffnungen, die sie ihm zu machen hat, gegen Jedermann geheim zu halten; entsetzt erfährt er, dass diese auf die unerlaubteste aller Zumuthungen hinauslaufen; er fühlt, dass die Bewahrung des ihm auferlegten Schweigens ein schweres Vergehen gegen seinen Vater einschliesst, und schwankt einen Augenblick; bald jedoch entschliesst er sich das Gelöbniss zu erfüllen und führt dadurch seinen eigenen Untergang herbei. Der Gedanke der unverbrüchlichen Heiligkeit des Eides behält die Oberhand (656 — 658); nur vorübergehend regt sich in seiner Seele der Zweifel, ob ein Schwur solcher Art ihn auch wirklich binde, ein Zweifel, den er in die berühmt gewordenen Worte kleidet (612):

Die Zunge schwur ihn, und das Herz weiss nichts davon.

Allein selbst dieser Zweifel, von einem als rein und gewissenhaft geschilderten Jünglinge ausgesprochen, erschien den Zeitgenossen des Dichters als höchst bedenklich und zog ihm die heftigsten Anfeindungen zu. Ein gewisser Hygiänon beschuldigte ihn deshalb vor Gericht der Unfrömmigkeit (Ar. Rhet. 1416a28); Aristophanes spielt aus demselben Grunde in mehreren Stellen seiner Komödien mit bitterem Hohne auf den Vers an (Thesm. 275. Frö. 101. 1471)[8]. Offenbar hielten es die Athener bei dem ungeheuren Werthe, den für sie die Reinerhaltung der sittlichen Vorstellungen hatte, für ausserordentlich gefährlich, wenn der Gedanke, dass Fälle möglich seien, in denen ein Eid nicht ganz unbedingt binde, durch ein leicht sich einprägendes Dichterwort zum Range einer Maxime erhoben wurde; wenn dagegen ein eigentlich viel anstössigerer Ausspruch Agamemnon's in der Iphigenia in Aulis (395) über erzwungene Eide von ihnen unbemängelt blieb, so hat dies darin seinen Grund, dass er weder jene knappe Sentenzenform hatte noch überhaupt so angesehen werden konnte, als enthalte er die eigene Meinung des Euripides. Wie übrigens die listige Art der Griechen sich zuweilen auch in Lagen gleich der des Hippolytos zu helfen wusste, zeigt das bei Herodot (4, 154) mitgetheilte Beispiel eines Mannes, der, da er sich durch einen voreiligen Eid gebunden sah die Tochter eines Gastfreundes in das Meer zu werfen, das Verheissene ausführte, aber das Mädchen sogleich an einem Stricke, mit dem er es umgürtet hatte, wieder herauszog. Andere schöpften aus der Thatsache, dass derartige Lagen im Leben öfter

vorkamen, sehr mit Recht die Lehre, dass man in der Ableistung promissorischer Eide äusserst vorsichtig sein müsse, und vielleicht bezogen sich die Sätze derer, welche das Schwören gänzlich verwarfen, in erster Linie auf solche. Für die Strenge, mit welcher noch ältere Zeiten in diesem Punkte urtheilten, legt das zehnte Buch der Ilias ein Zeugniss ab, denn es nennt die Worte, mit denen Hektor dem Dolon verheisst, dass kein anderer Troer ausser ihm des Wagens und der Rosse des Achilleus theilhaftig werden solle, einen Meineid (332), weil sie die nachher nicht erfüllte Erwartung erwecken, dass jene Gabe ihm wirklich zufallen werde. Herodot (6, 62) berichtet von einem Spartaner Namens Agetos, der unter schwerer Selbstüberwindung sein geliebtes Weib einem Freunde überliess, weil er diesem zugeschworen hatte ihm dasjenige von seinen Besitzthümern zu geben, das er verlangen würde. Dagegen scheinen, als die späteren Moralphilosophen die Frage der Grenzen der Eidesverpflichtung zum Gegenstande des Nachdenkens machten, einige von diesen, wie man aus dem dritten Buche von Cicero's Schrift über die Pflichten (K. 29) abnehmen kann, bei ziemlich laxen Grundsätzen angekommen zu sein [9]).

Der Ernst, der in der Behandlung des Schwures erheischt wird, ist nicht bloss durch den Gedanken an die Folgen des Meineides, wie sie aus der in ihm liegenden eventuellen Selbstverfluchung entspringen, bedingt; das unmittelbare Gefühl für die Heiligkeit der angerufenen Götter ist darin ebenfalls wirksam. Dieses Gefühl aber führt noch weiter, es muss von jedem Versuche zurückhalten Unlauteres zu den Göttern in Beziehung zu setzen. Bei Herodot (6, 86) benutzt der Spartaner Leutychidas die Geschichte des Glaukos, der das delphische Orakel gefragt hatte, ob er den Empfang einer ihm anvertrauten Geldsumme unter eidlicher Versicherung ableugnen dürfe, und den Frevel solcher Frage an Apollon trotz nachheriger Abbitte durch das völlige Erlöschen seines Geschlechtes büssen musste, in lehrhafter Weise um jenen Grundsatz einzuschärfen. Im Uebrigen war die besondere Art, in welcher er befolgt wurde, vielfach von den Vorstellungen abhängig, die man sich von den Göttern bildete; sie gestaltete sich anders, wo der Mythos eine Macht über die Gemüther übte, welche das religiöse Empfinden mit bestimmte, anders, wo man an eine geistigere Auffassung des göttlichen Wesens sich gewöhnt hatte. Die delphische Priesterschaft hatte in der Periode, in der sie den Cultus überall zur höchsten Ausbildung brachte, nothwendig das doppelte Streben das

Bild der Götter möglichst reich mit mythischen Zügen auszustatten und es möglichst in reiner Erhabenheit strahlen zu lassen; eine Probe des Geistes, in welchem sie beides vereinigte, können uns die Oden des aus ihr hervorgegangenen Dichters Pindar bieten, der, während er von den überlieferten Sagen den mannigfaltigsten Gebrauch machte, sorgfältig diejenigen Züge daraus tilgte, die den Glanz der Gestalten der Götter zu trüben schienen [10]). In der Blütezeit Athen's war man gegen Alles, was mit dem Mythos zusammenhing, gleichgültiger; um so mehr fühlte man den Drang Alles zu vermeiden, wodurch Unwürdiges mit der Gottheit in Berührung gebracht wurde. Darum hat Lykurgos es unterlassen in seiner Anklageschrift gegen Leokrates des Umstandes zu erwähnen, dass dieser eine von seinem Vater im Tempel des Zeus Soter aufgestellte eherne Bildsäule den Feinden preisgegeben hat, weil er es für unzulässig hielt den Namen des Gottes mit der Anklage eines Vaterlandsverräthers in Verbindung zu setzen (Lyk. 137). Aus demselben Grunde wurde, wie wir aus dem Lexikographen Pollux (8, 41) erfahren, eine leichtfertige Anklage wegen Religionsfrevels mit dem Tode bestraft, und auch darin ist die gleiche Anschauung erkennbar, dass schwere bürgerliche Verbrechen als liturgische Unreinheit hervorbringend und somit von dem Verkehre mit den Göttern ausschliessend angesehen wurden (s. Bd. 1, S. 128. 129). Die Forderung, dass bei einer Opferhandlung jedes verletzende oder unheilverkündende Wort (jedes *βλασφημεῖν*) vermieden werde (Pl. Gess. 7, 800 c; Theophr. Char. 19), entspringt ebenfalls hieraus. Am allerwenigsten durfte der Name der Götter zur Beschönigung eines Unrechts gemissbraucht werden. Dies führt Demosthenes (20, 125. 126) in eindringlicher Weise aus, indem er davon spricht, wie diejenigen sich auf das Interesse der Götter und ihres Cultus berufen werden, welche mit Leptines die Aufhebung der gewissen Familien um der Verdienste ihrer Vorfahren willen zuerkannten Freiheit von den Leistungen der Choregie und Gymnasiarchie verlangen, und bei dieser Gelegenheit sagt: „Denn werden sie nicht die frevelhafteste und schrecklichste That begehen, wenn sie, während sie auf keine andere Weise nachweisen können, dass die Entziehung eurerseits gerecht sei, es unter dem Namen der Götter zu thun suchen?“ [11])

Aus dem Anthropomorphismus, mit dem die Vorstellungen von den Göttern vielfach behaftet waren, entsprang die Gefahr, dass sich des Menschen die Neigung bemächtigte sich ihnen gleichzustellen, eine Neigung, die sich auf dem Boden des Mythos durch Wetteifer mit

ihnen in der Krafterweisung, auf dem Boden der Geschichte durch Vergötterung menschlicher Creaturen offenbarte. Dort dichterische Einkleidung, hier nackte Thatsache, aber in beiden Formen gelangt die gleiche Gesinnung zur Darstellung, eine Gesinnung, religiös anstössig wegen des Herabziehens der göttlichen Majestät und sittlich verwerflich wegen der in ihr zu Tage tretenden Ueberhebung. So trifft sie denn stets die schärfste Verurtheilung und die härteste Busse. Thamyris macht sich anheischig die Musen im Gesangeswettkampf zu besiegen und wird zur Strafe von ihnen geblendet und seiner Kunst beraubt (Il. 2, 597); Eurytos wird getödtet, weil er den Apollon zum Wettkampf im Bogenschiessen herausgefordert hatte (Od. 8, 227); Niobe muss ihre geliebten Kinder hinsinken sehen, weil sie sich gerühmt hatte an Söhnen und Töchtern reicher zu sein als Leto (Il. 24, 603); Agamemnon muss nach der Darstellung der Kyprien (Prokl. Chrestom. I) seine Tochter Iphigenia in Aulis dem Zorne der Artemis opfern, weil er sich gerühmt hatte diese Göttin als Jäger zu übertreffen; für Euripides (Bakch. 339) ist eine ähnliche Rede die Ursache des Unterganges des Aktäon. Das Schicksal der Prötiden wurde nach einer Wendung der Sage dadurch herbeigeführt, dass sie geprahlt hatten, der Palast ihres Vaters sei viel prächtiger als der Tempel der Here (Schol. Od. 0, 225 [12]); auch das ist damit vergleichbar, dass Keyx und Alkyone in Vögel verwandelt wurden, weil sie sich die Namen Zeus und Here beigelegt hatten (Apollod. 1, 7, 4) [13]. Es ist für die Doppelseitigkeit, welche den Göttern im alten Epos anhaftet, überaus bezeichnend, dass diese Art des Anstreitens in ihm als ein schwerer Frevel erscheint, während das kriegerische Entgegentreten gegen sie in der Schlacht, wenn sie sich in die Kämpfe der Menschen mischen, nicht als etwas Unerlaubtes dasteht, denn das eine Mal sind sie Gegenstände religiöser Verehrung, das andre Mal bloss Wesen von höherer Kraft, wie die Poesie ihrer bedarf. Indessen behandeln die uns bekannten Dichter Abenteuer der zuletzt erwähnten Art doch auch nur in wenig ausgedehntem Maasse. Da der Fall des Patroklos, dem Apollon unerkannt und ungesehen gegenübersteht (Il. 16, 789), ein ganz verschiedener ist, so sind es hauptsächlich zwei sehr hervorragende Helden, die sich in solcher Weise mit den Göttern messen, der Diomedes des fünften Buches der Ilias und der Herakles der Eöen des Hesiodos [14]; noch ein Paar andere Beispiele berührt Dione in den Trostworten, die sie in der Ilias (5, 382—415) wegen der durch Diomedes empfangenen Wunde an Aphrodite richtet. Uebrigens lässt Dione hierbei doch auch

eine Andeutung einfliessen (407), wonach ein derartiges Auftreten eines Sterblichen ihr nicht ganz unbedenklich ist, ähnlich wie es nach dem Ausspruch des Anchises im Hymnos auf Aphrodite (189) als gefährlich für einen Menschen gilt des geschlechtlichen Verkehrs mit einer Göttin gewürdigt zu werden: ohne dass ein sittlicher Vorwurf begründet wäre, erheischt das Hinausgehen über das dem Menschengeschlechte zukommende Mittelmaass an Kraft und Glück mindestens durch Verkürzung der Lebensdauer eine Ausgleichung. Die Anschauung aber, nach der jedes Prahlen den Göttern gegenüber durchaus verwerflich ist, spricht sich bei den tragischen Dichtern Athen's mit der gleichen Entschiedenheit aus wie im Epos, nur dass hier nicht sowohl an das Vergleichen der menschlichen Kraft mit der göttlichen als an das verächtliche Zurückweisen der göttlichen Hülfe gedacht wird. Kapaneus rühmt sich bei Aeschylos, dass er Theben mit dem Willen oder wider den Willen des Zeus zerstören werde, und zieht dadurch den Blitzstrahl des höchsten Gottes auf sich herab (S. g. Th. 427. 444); Aias wird bei Sophokles von Geisteskrankheit heimgesucht, weil er den Beistand Athene's im Kampfe abgelehnt und behauptet hatte, mit Unterstützung der Götter könne auch ein schlechter Mann siegen (Ai. 766—777), woraus Athene ihrem Schützlinge Odysseus gegenüber in ergreifenden Worten die Nutzanwendung zieht (127—133). Und selbst aus geschichtlichen Beispielen konnten ähnliche Mahnungen geschöpft werden: lässt doch Herodot (2, 169) den Aegypterkönig Apries die übermüthige Rede, dass ihm nicht einmal ein Gott sein Königreich entreissen könne, durch den Verlust seiner Herrschaft und seines Lebens büssen, und wussten doch die Athener davon zu erzählen, dass der Feldherr Timotheos in das Elend gerathen sei, weil er sich vermessen hatte seine Erfolge nicht dem Schicksal sondern sich selbst zu verdanken (Schol. Ar. Plut. 180; Suid. s. v. *Τιμόθεος*). Ueberhaupt aber liegt die gleiche religiöse Empfindung mehr oder minder immer zu Grunde, wenn vor Ueberhebung gewarnt wird, wie in den Worten, mit denen Pindar in der vierten isthmischen Ode (51) von zu grosser Ruhmredigkeit um des salaminischen Sieges willen abmahnt, und in zahlreichen von Stobäos im zweiundzwanzigsten Kapitel ausgezogenen Stellen. Wo aber in geschichtlichen Zeitläuften die nothwendige Unterordnung unter die Götter so schwer verleugnet wurde, dass man sterblichen Menschen göttliche Ehren erwies, da musste dies das echte griechische Gefühl tief verletzen, und es gereicht Athen zum besonderen Ruhme, dass in ihm dieses Gefühl sich sehr lange in ungemin-

derter Stärke erhalten hat, denn an andern Orten kam es vielfach verhältnissmässig früh abhanden. Als die beiden zur Sühnung nach Susa geschickten Spartaner, von denen Herodot (7, 136) erzählt, sich weigerten den Xerxes durch Niederwerfen und Fusskuss zu verehren (προσκυνέειν), beriefen sie sich darauf, dass es bei ihnen nicht Sitte sei dergleichen einem Menschen zu erweisen, aber schon Lysander liess es geschehen, dass viele kleinasiatische Städte ihm Altäre errichteten und opferten und dass die Samier nicht bloss die Heräen, eines ihrer Hauptfeste, nach ihm Lysandrien nannten sondern auch einem Lobgesange auf ihn die Gestalt eines Päan gaben, wie er sonst nur Göttern gebührte (Plut. Lys. 18; Athen. 15, 696 e). Anders verfuhr Agesilaos, der auf das Verlangen der Thasier ihm Tempel zu erbauen mit der Bemerkung antwortete, sie möchten, wenn sie im Stande wären Menschen zu Göttern zu erheben, damit anfangen sich selbst alle dazu zu machen (Plut. M. 210 d), ein Vorgang, bei dem nach der einen Seite das Anerbieten ebenso charakteristisch ist wie nach der andern die Zurückweisung. Einem athenischen Feldherrn jedoch wäre wahrscheinlich nicht einmal das Anerbieten gemacht worden. Wenn man in Aeschylos' Persern die Scene liest, in welcher die persischen Vornehmen sich vor Atossa niederwerfen und sie Gemahlin eines Gottes sowohl als Mutter eines Gottes nennen (150 fgg.), so fühlt man, wie anstössig die damit geschilderte Sitte dem Publicum des Dichters war. Xenophon behandelt in der Kyropädie den Gebrauch des Niederwerfens vor den Königen als einen ursprünglich assyrischen (4, 4, 13. 5, 3, 18), den die Perser erst spät dem Kyros gegenüber angenommen haben, als dieser auf der Höhe seiner Macht stand (8, 3, 14), und sucht damit die letzteren in den Augen seiner griechischen Leser zu heben; dagegen setzt sie Isokrates im Panegyrikos (151) herab, indem er sie als solche darstellt, „die um der Monarchieen willen niedrige und furchtsame Seelen haben, indem sie bei den Königspalästen selbst erscheinen und sich am Boden wälzen und auf jede Weise kleingesinnt zu sein trachten, da sie einen sterblichen Mann anbeten und Gott nennen, die Götter aber mehr als die Menschen vernachlässigen.“ Im Jahre 324 erregte die Forderung Alexander als Gott zu ehren, welche den religiösen und den politischen Instinkt der Athener gleich tief verletzte, einen sehr allgemeinen Unwillen und fand auf Betreiben des Demosthenes und seiner Freunde den entschlossensten Widerstand; für die damalige Stimmung ist das bei dieser Gelegenheit gesprochene Wort des Redners Lykurgos (L. d. 10 R. 842 d) sehr bezeichnend:

„Was wäre das für ein Gott, vor dessen Heiligthum man sich nicht beim Eintritt, sondern beim Ausgang von Befleckung reinigen müsste?" Einige Zeit nachher setzte freilich Demades die Erfüllung von Alexander's Verlangen durch, allein dies zog ihm später eine Verurtheilung wegen Religionsfrevels zu. Auch das ist nicht ohne Bedeutung, dass, als Aristoteles wegen Religionsfrevels vor Gericht gezogen wurde, man ein von ihm auf seinen verstorbenen Freund Hermeias, den Tyrannen von Atarneus, verfasstes Gedicht für die Anklage verwerthete, weil man in ihm eine zu grosse Aehnlichkeit mit einem nur einem Gotte gebührenden Päan finden wollte (Athen. 15, 696 a; Diog. L. 5, 5—9). Dass nur sechszehn Jahre später dem Antigonos und dem Demetrios Poliorketes mit so grosser Leichtigkeit göttliche Ehren zuerkannt wurden, ist ein Zeichen von dem schnellen Sinken des attischen Geistes nach dem lamischen Kriege, der die Freiheit Athen's begraben hat [15]).

Es ist in einem anderen Zusammenhange dargelegt worden, dass der Grieche eine freundliche Gesinnung der Gottheit gegen sich keineswegs immer ohne Weiteres voraussetzte, dass der Neid der Götter in seinen Augen vielfach mehr war als eine bildliche Redensart. Um so mehr musste es ihm ein ernstes Anliegen sein sie für sich zu gewinnen und ihre etwaige Missgunst in Wohlwollen zu verwandeln, wozu der Cultus in seinen mannigfaltigen Formen zahlreiche Mittel bot. Der Mensch konnte dem Gotte, dem er am meisten sich zu nähern Veranlassung hatte, durch Gebet seine Dankbarkeit und sein Vertrauen ausdrücken, er konnte durch Weihgeschenke an den Tag legen, dass ihm der auserlesenste Theil seines Besitzes gebühre, er konnte ihn durch Opfer verehren und in gewissem Sinne zu seinem Gaste machen, er konnte ihm auch durch Veranstaltung von Chortänzen und Processionen oder durch die Darstellung körperlicher Kraft, Gewandtheit und Schönheit in Wettkämpfen eine Augenweide bereiten. Und nach dem allgemein herrschenden Gefühle kam dergleichen einem eigenen Bedürfnisse der Götter entgegen, wenn auch die Vorstellung roherer Zeitalter, nach der der Opferdampf ihre Nahrung bildet, im Bewusstsein jener Griechen, auf welche sich unsere geschichtliche Kunde bezieht, keinen Platz mehr hatte. Der Ausspruch des Aristophanes in Platon's Gastmahl (190 c), dass die Götter Bedenken getragen haben das Menschengeschlecht zu vernichten um der Ehrenbezeugungen und Opfer desselben nicht verlustig zu gehen, gewissermaassen eine Wiederholung des von dem Dichter selbst in den Vögeln angewandten Motivs, dass die Götter in Noth gerathen, weil sie durch die Vögel der

Opfergaben beraubt sind, enthält in komischer Wendung denselben Gedanken wie die ernsthaft gemeinte Stelle des homerischen Hymnos auf Demeter (311. 312); eine ähnliche Anschauung spricht sich in der des Hymnos auf den delischen Apollon (149. 150) aus, nach welcher die Delier ihren Gott durch Faustkampf, Tanz und Gesang ‚erfreuen' — τέρπουσιν —

Die hieraus entspringende Pflicht gegen die Götter ist den Griechen aller Perioden gegenwärtig gewesen, so sehr auch die Formen, in denen sie erfüllt wurde, wechselten. In der Ilias (9, 497—501) erinnert Phönix den Achilleus daran, dass auch der Sinn der Götter nicht unerbittlich ist, indem sie, wenn ein Mensch gefehlt hat, sich durch Opfergaben und Gebete erweichen lassen und ihm vergeben; in der Odyssee (19, 365—369) drückt Eurykleia ihre Verwunderung darüber aus, dass die zahlreichen Hekatomben, die Odysseus dem Zeus dargebracht hat, sein trauriges Geschick nicht abgewandt haben; in den Werken und Tagen des Hesiodos (336—340) wird die Vorschrift gegeben die Götter durch Opfer, Weinspenden und Weihrauch sich gewogen zu machen, damit sie für den Geber ein geneigtes Herz haben. Auch sind den homerischen Gedichten die verschiedenen Formen nicht fremd, in denen sich der Mensch dem Cultus gegenüber versündigen kann, denn es begeht nach ihnen derjenige einen schweren Frevel, der dem Dienste eines Gottes thätigen Widerstand entgegensetzt wie Lykurgos dem des Dionysos (Il. 6, 130—140) oder sich an einem ihm heiligen Gegenstande vergreift wie die Gefährten des Odysseus an den Rindern des Helios (Od. 12, 339 fgg.) oder die Verehrung einer Gottheit in auffälliger Weise vernachlässigt wie wenigstens in den Augen Poseidon's die Achäer, die ihre Mauer errichten ohne dabei Hekatomben darzubringen (Il. 7, 450), und wie Oeneus, der der Artemis zu opfern versäumt (Il. 9, 533—546). Nichtsdestoweniger spielt in ihnen nicht bloss das Priesterthum eine sehr geringe Rolle, sondern es fehlen auch fast ganz jene festen gottesdienstlichen Ordnungen, welche uns in den historischen Epochen überall begegnen, denn nur einmal in der Odyssee (21, 258; vergl. 20, 276) wird ein durch die regelmässige Wiederkehr der Zeiten herbeigeführtes Fest eines Gottes erwähnt. Unstreitig lässt diese Erscheinung, die mit der Unkenntniss des Begriffes der liturgischen Reinheit in diesen Gedichten nahe zusammenhängt, eine doppelte Erklärung zu: entweder reichte, als sie entstanden, der Einfluss der Hauptsitze der alten Priesterthümer und namentlich Delphi's noch lange nicht so weit wie

später und regelte noch keineswegs das gesammte Leben, oder es gehörte innerhalb der Kreise, aus denen sie hervorgingen, zu den gern auf das Heldenalter übertragenen Idealen eines wahrhaft menschenwürdigen Zustandes, dass der Priester sammt der durch ihn geordneten Cultusvorschrift recht wenig bedeute, seine Funktionen so viel als möglich durch den König ausgeübt werden; vielleicht wirkte bis auf einen gewissen Grad Beides zusammen. So viel ist gewiss, dass in der Zeit zwischen dem Anfange der Olympiaden und den Perserkriegen der öffentliche Gottesdienst in allen Theilen Griechenlands unter der Mitwirkung Delphi's eine detaillirte Ausbildung erhielt, von der in der Ilias und Odyssee jede Spur fehlt. Der Gedanke, dass der Cultus eine Selbstdarstellung der frommen Bürgergemeine der Gottheit gegenüber enthalte, trat immer mehr in den Vordergrund, die Choraufführungen und Processionen nahmen an Bedeutung, Gliederung und Anzahl zu, auch die zu Ehren der Götter gehaltenen Wettkämpfe, die mit den wichtigeren Festen gewöhnlich verknüpft waren, wurden immer reicher und mannigfaltiger gestaltet. In Verbindung damit wurde die Theilnahme an dem öffentlichen Cultus immer mehr als eine unverbrüchliche Pflicht jedes Einzelnen angesehen, eine Betrachtungsweise, von der es sich von selbst versteht, dass die Priesterschaften sie in jeder Weise beförderten. Aber es übte auch Alles, was mit ihm in Zusammenhang stand, in jenem religiös empfänglichen Zeitalter eine ungemeine Macht über die Gemüther: gelang es doch nach der Erzählung Herodot's (7, 153) dem Geläer Telines durch kein anderes Mittel als den Eindruck der Heiligthümer, die er mit sich führte, auf die Mitglieder der in Gela herrschenden Partei seine von dort vertriebenen Mitbürger in die Heimath zurückzuführen. Und noch in späteren Jahrhunderten galt das Innehalten der staatlich geordneten Festzeiten für etwas so Wichtiges, dass dadurch nicht selten kriegerische Unternehmungen gestört wurden: so war die Karneenfeier die Ursache, dass die Spartaner nicht bloss im ersten Perserkriege mit ihrer Hülfleistung an die bei Marathon kämpfenden Athener zu spät kamen (Her. 6, 106), sondern auch im zweiten nur eine kleine Schaar nach Thermopylä sandten (Her. 7, 206) und während des peloponnesischen Krieges wiederholt nicht rechtzeitig auf dem Platze erschienen (Thuk. 5, 54. 75); so unterliessen wegen der gerade Statt findenden Herakleen die Syrakusaner nach der Seeschlacht bei Syrakus die Verfolgung der über die Athener gewonnenen Vortheile (Thuk. 7, 73); so verweigerten im dekeleischen Kriege die Korinthier

mit Rücksicht auf die bevorstehenden Isthmien die Absendung ihrer Schiffe nach Chios trotz des dringenden Zuredens des Agis (Thuk. 8, 9); so wurde im korinthischen Kriege die Vernichtung der spartanischen Mora durch Iphikrates dadurch veranlasst, dass Agesilaos die Amykläer in Lechäon entlassen musste, weil sie die Hyakinthienfeier zu begehen hatten (Xen. Hell. 4, 5, 11)[16]. Um so weniger kann es uns überraschen, wenn wir in Xenophon's Anabasis (2, 1, 9) lesen, wie Klearchos die Gesandten des Perserkönigs stehen lässt um zunächst die Opferhandlung, in der er gerade begriffen ist, zu vollenden.

Unter allen griechischen Städten ragte Athen durch die Menge und den Glanz der Feste hervor, durch welche es die Götter ehrte. Diese Thatsache erwähnt Perikles bei Thukydides (2, 38, 1) zunächst unter dem Gesichtspunkte, dass die Häufigkeit festlicher Feierstimmung die Frische und Spannkraft des Geistes fördert, während sie andrerseits, wie aus der Schrift vom Staate der Athener (3, 2) hervorgeht, von den Tadlern der athenischen Einrichtungen wegen der dadurch bewirkten Einschränkung der Geschäftstage zu einem Vorwurfe benutzt wurde. Bei der Widerlegung dieses Vorwurfes (3, 8) wird es ausdrücklich ausgesprochen, dass die Athener „doppelt so viele Feste begehen als die Anderen“; ähnlich erwähnt der Verfasser des zweiten Alkibiades (148 e), dass die Athener unter allen Hellenen die meisten und schönsten Feste feiern. Es geschieht gewiss nicht ohne Bezugnahme auf diesen Umstand, dass ihre Redner wiederholt den Vorzug rühmen, dessen sie durch ihre Frömmigkeit geniessen. Lykurgos (15) sagt von ihnen, dass sie sich von den andern Menschen dadurch am meisten unterscheiden, dass sie den Göttern gegenüber fromm, den Eltern gegenüber tadellos und dem Vaterlande gegenüber ehrliebend sich verhalten, indem er daran den Ausdruck der Erwartung knüpft, dass sie dieser Weise auch in dem vorliegenden Processe nicht untreu sein werden. Isokrates preist im Panathenaikos (124) an den athenischen Vorfahren, dass sie alle Zeit hindurch Frömmigkeit gegen die Götter und Gerechtigkeit gegen die Menschen geübt haben. Die ängstliche Beobachtung aller Seiten des Cultus blieb indessen nicht ohne ihre eigenthümliche Ausartung. Es konnte vorkommen, dass die vom Volke gewählten Feldherren, statt das Heer gegen den Feind zu führen, in Athen blieben um an Processionen und andern festlichen Handlungen Theil zu nehmen, worüber Demosthenes in der ersten olynthischen (20) und noch deutlicher in der ersten philippischen

Rede (26) sich ausspricht; in der ersten philippischen (35) klagt er auch, dass die Feier der Panathenäen und der grossen Dionysien mehr Mittel in Anspruch nehme als die Ausrüstung der Flotten.

Es ist eine nahe liegende Consequenz der hierin sich aussprechenden Anschauungen, dass Tempelraub und frivole Verhöhnung des Cultus immer und überall als die grössten Frevel angesehen werden, deren der Mensch sich schuldig machen kann; daher sind die meisten Fälle einer besonders hervortretenden Züchtigung durch die Götter, wovon im ersten Kapitel des ersten Buches eine Anzahl von Beispielen zusammengestellt ist, durch Versündigungen solcher Art hervorgerufen. Nur natürlich, dass das bürgerliche Gesetz diejenigen, die sich ihrer schuldig machten, mit den härtesten Strafen bedrohte. In Athen wurde ein gewisser Atarbes hingerichtet, weil er einen heiligen Vogel des Asklepios getödtet hatte (Aelian v. h. 5, 17); in Delphi stürzte man die Tempelräuber von einem Felsen herab (Aelian v. h. 11, 5; Ar. Pol. 1304a3); an einem andern Orte musste ein Knabe es mit dem Tode büssen, dass er ein aus einem Kranze der Artemis herausgefallenes goldenes Blatt sich angeeignet und als Spielzeug benutzt hatte (Aelian 5, 16). Man weiss, wie Aeschylos in Athen wegen angeblicher Profanation der Mysterien vor Gericht gezogen, wie gegen den Redner Andokides die gleiche Anklage erhoben wurde. Die einem Gotte geweihten Bäume genossen einen ähnlichen Schutz wie seine Statuen und die sonstigen mit seinem Cultus in Verbindung stehenden Gegenstände, so die Bäume in dem heiligen Haine des Zeus zu Kerkyra, deren Verwendung für Privatzwecke mit schweren Geldbussen gesühnt wurde (Thuk. 3, 70, 4), so die heiligen Oelbäume der Athene zu Athen, so auch die bei den dortigen Heroengräbern befindlichen Steineichen (Aelian v. h. 5, 17). Dass die delphische Priesterschaft hin und wieder sogar Anlass hatte Uebertreibungen des religiösen Gefühls nach dieser Seite zu steuern, zeigt das, was in Kondylea in Arkadien einmal geschah: dort wurden Kinder gesteinigt, weil sie eine Bildsäule der Artemis mit einem Stricke umschlungen und sich gerühmt hatten die Göttin erdrosselt zu haben, als aber in Folge dessen eine Krankheit in dem Orte ausbrach, befahl das Orakel ihnen ein ehrliches Begräbniss zu gewähren und alljährlich Sühnopfer darzubringen (Paus. 8, 23, 5). Auch das ist sehr bezeichnend, dass die Versuchung, durch welche nach der bemerkenswerthen Ausführung Platon's in den Gesetzen (9, 854a) eine alte Schuld gestraft wird, gerade in einem unwiderstehlichen Hange zum

Tempelraube besteht: dieser stellte sich dem religiösen Standpunkte der Alten als eine vorzugsweise schwere Heimsuchung dar, und das dabei zu Grunde liegende Thatsächliche findet seine psychologische Erklärung in dem Reize, den das am strengsten Verbotene übt. Auf Beispiele, in denen dieser Reiz erkennbar wird, stösst man in der griechischen Geschichte leicht, dafern man sich nur vergegenwärtigt, dass für das hellenische Gefühl der Beraubung eines Tempels die Verletzung seines Asylrechts, die Ermordung oder gewaltsame Entfernung von Personen, welche an den Altären Zuflucht gesucht hatten, ganz gleich steht, weil sie den Gott in seinen Schützlingen angreift. Dergleichen aber geschah häufig genug, und zwar bemerkenswerther Weise hauptsächlich in Bürgerkriegen, in denen die Leidenschaften am heftigsten gespannt, die natürlichen Empfindungen am meisten erstickt waren; inmitten der durch sie erzeugten Verwilderung fand die Rachlust nicht selten eine um so höhere Befriedigung darin, wenn mit dem Morde eines Feindes die Schändung eines Heiligthums verbunden war. In dem Bericht über die entsetzlichen Gräuel der Parteikämpfe auf Kerkyra im Jahre 427 erzählt Thukydides (3, 81, 5) mit bezeichnender Steigerung, wie nicht bloss der Vater den Sohn tödtete, nicht bloss der Feind den Feind von den Altären riss oder ungescheut an ihnen hinschlachtete, sondern wie selbst einige Bürger von ihren Gegnern in dem Tempelgebiet des Dionysos eingemauert wurden. Aehnlich frevelten die athenischen Alkmäoniden, als sie die Anhänger Kylon's trotz der von ihnen zu den Altären genommenen Zuflucht ermordeten (Thuk. 1, 126), die äginetischen Vornehmen, als sie einem Mitgliede der Volkspartei, das sich an die Thürringe des Demetertempels anklammerte, die Hände abhieben um es fortziehen und hinrichten zu können (Her. 6, 91), die Spartaner, als sie bei einem Helotenaufstande eine Anzahl von Heloten aus dem Tempel des Poseidon zu Tänaron wegführten und tödteten (Thuk. 1, 128, 1), die Sybariten, als sie einen Sänger, der zu einem Bürgerzwiste die Veranlassung gegeben hatte, an dem Altare der Here ermordeten (Aelian v. h. 3, 43), die athenischen Oligarchen, als sie den Theramenes zum Zwecke der Hinrichtung durch die Eilfmänner von dem Altare der Hestia wegziehen liessen, an den er sich geflüchtet hatte (Xen. Hell. 2, 3, 54), die Anhänger der panarkadischen Bewegung in Tegea, als sie von dem Dache des Artemistempels aus ihre in demselben befindlichen Gegner mit Ziegeln bewarfen und nöthigten sich ihnen zu ergeben (Xen. Hell. 6, 5, 9); aber wenigstens bei den vier ersten der ange-

führten Fälle schweigen unsere Quellen auch nicht von der Schwierigkeit oder Unmöglichkeit die Blutschuld zu sühnen, welche die Folge solcher Unthat ist. Ueberall ist die Versündigung deshalb so besonders abschreckend, weil sie sich gegen Heiligthümer der eigenen Heimath richtet, jedoch vermieden religiös gestimmte Männer auch die eines feindlichen Landes zu verletzen, wie dies (Ages. 11, 1) namentlich der Grundsatz des Agesilaos war, der eben deshalb nach der Schlacht bei Koronea den thebanischen Hopliten, welche im Tempel der itonischen Athene Zuflucht gesucht hatten, freien Abzug gewährte (Xen. Hell. 4, 3, 20; Plut. Ages. 19). Am wenigsten scheute man es die heiligen Lokale eines fremden Landes für kriegerische Zwecke dann zu benutzen, wenn damit keine Vergewaltigung solcher verbunden war, die darin ihre Zuflucht gefunden hatten. Die Athener befestigten den delischen Apollontempel bei Tanagra und wiesen den Vorwurf der Thebaner zurück, als ob sie damit die feststehende nationale Sitte durchbrochen hätten (Thuk. 4, 92. 97. 98); auf dem Marsche nach Aetolien übernachteten ihre Truppen in dem Tempelgebiet des nemeischen Zeus (Thuk. 3, 96, 1); auf der Fahrt nach Sicilien schlugen sie in dem der Artemis bei Rhegion ein Lager auf (Thuk. 6, 44, 3); ja, nach den Andeutungen Plutarch's (Nik. 16; vergl. Thuk. 6, 71, 1) scheint Nikias sogar die Missbilligung seiner Mitbürger auf sich gezogen zu haben, weil er sich in seiner religiösen Peinlichkeit des Olympieion bei Syrakus nicht bemächtigte um die darin befindlichen Schätze im Interesse seines Staates zu verwerthen, während er selbst es mit der Befürchtung motivirte, seine Soldaten könnten sich der Plünderung desselben überlassen [17]). Indessen gab es auch Orte, die als Stätten eines alle Hellenen angehenden Cultus für sie alle gleichmässig ein Gegenstand der Schonung sein mussten, so das gesammte Eleerland als Sitz der Olympienfeier, welches nach der ursprünglichen, im Laufe der Zeiten allerdings vielfältig nicht beachteten Satzung nicht angegriffen, ja nicht einmal von einer Kriegsschaar ohne vorherige Ablegung der Waffen betreten werden durfte (Pol. 4, 73, 10; Strab. 8, 358), und nicht minder Delphi, dessen Beraubung zur Zeit Solon's die Ursache des kirrhäischen, dessen Entweihung durch feindliche Heere zur Zeit Philipp's von Makedonien die des heiligen Krieges wurde. Die weitere Folge hiervon war, dass ebenso die Gesandten einzelner Staaten, welche mit einem derartigen Cultuslokale verkehrten, als für alle Griechen unantastbare Personen galten. Hierauf bezieht sich eine Sage, nach welcher Spar-

taner, die einem von Delphi zurückkehrenden messenischen Festgesandten auflauerten, durch eine plötzlich erschallende Stimme davon zurückgehalten wurden ihn gefangen zu nehmen (Paus. 4, 9, 2); auch sollen die Amphiktyonen die Megareer einmal schwer bestraft haben, weil sie sich an einer peloponnesischen Gesandtschaft, die nach Delphi zog, vergriffen hatten (Plut. M. 304 f).

Die Forderung, dass man im Feindeslande wenigstens jede durch den Kriegszweck nicht gebotene Verletzung der Heiligthümer vermeide, spiegelt die Tragödie wieder, indem sie andeutet, dass es bei der Eroberung Troja's die Pflicht der Achäer gewesen wäre die Tempel zu schonen (Aesch. Ag. 338; Soph. Phil. 1440); noch mehr Gelegenheit ihr Ausdruck zu geben bot die Tempellegende, wenn sie sich geschichtlicher Ereignisse bemächtigte und sie auf ihre Weise zurecht legte. Der Einfluss der letzteren ist insbesondere in den Erzählungen von den Perserkriegen erkennbar, in denen das Verhalten der Perser gegen die Heiligthümer der Griechen die allerverschiedenartigste Beleuchtung erfährt. Dass sie dieselben in vielen Fällen beraubten und zerstörten, ist unzweifelhaft, und der Unwille, der dadurch in den Gemüthern der Griechen entflammt wurde, haucht uns aus den darauf bezüglichen Versen des Aeschylos (Pers. 809—812) mächtig entgegen; auch ist schon im Alterthum der Versuch gemacht worden dies aus dem Anstosse zu erklären, den ihrem eigenen religiösen Gefühle die Vorstellung gab, von Menschenhänden errichtete Gebäude könnten den Göttern als Wohnsitz dienen, eine Erklärungsweise, zu deren Echo sich Cicero gemacht hat (de rep. 3, 9, 14. de legg. 2, 10, 26). Allein in der Geschichtserzählung des Herodot begegnen neben den Beispielen der Zerstörung (wie 6, 32. 6, 101. 8, 32. 8, 53. 8, 129. 9, 65) auch solche einer sehr geflissentlichen Schonung der griechischen Heiligthümer, deren Urheber Xerxes ist: nicht bloss vermied auf seinen Befehl die persische Flotte die Insel Delos zu berühren und liess das Landheer den Tempelhain des Zeus Laphystios bei Alos unangetastet (6, 97. 7, 197), sondern er hiess auch wenige Tage nach dem Brande der Akropolis von Athen die athenischen Flüchtlinge auf ihr in landesüblicher Weise opfern (8, 54). Ueber die Behandlung des delphischen Apollontempels gehen die Berichte in sehr bemerkenswerther Weise aus einander. Nach einer von Herodot (8, 35—39) mitgetheilten Tradition bewirkte ein Wunder des Gottes, dass eine zu seiner Plünderung ausgezogene persische Heeresabtheilung zurückweichen musste; nach einer andern (9, 42) kannte Mar-

donios ein Orakel, nach welchem seine Antastung und Beraubung den Untergang der Perser zur Folge haben sollte, und wurde dadurch bewogen diese zu verhindern; nach Ktesias (Pers. 25. 27) sandte Xerxes erst nach seiner Rückkehr nach Asien den Matakas aus um ihn zu zerstören, nachdem ein dem Mardonios früher in gleicher Richtung gegebener Auftrag vergeblich gewesen war. Im Ganzen gewinnt man leicht den Eindruck, dass sich die weise Toleranz der persischen Oberleitung mit dem bilderstürmerischen Fanatismus der Masse des Heeres vielfach in Conflict befand, wie denn namentlich das, was im Poseidontempel zu Potidäa geschah (Her. 8, 129), nur auf Excesse Einzelner hinausgekommen zu sein scheint [18]), allein Herodot weiss für die vorgenommenen Verwüstungen noch ein Motiv anzugeben, das wegen des Zusammenhanges Beachtung verdient, in welchem es mit einer auch bei den Griechen vorkommenden Vorstellung steht. Bei der Zerstörung von Sardes hatten die Ionier und Athener auch den Tempel der Landesgöttin Kybebe eingeäschert, und der Geschichtsschreiber legt dem ähnlichen Verfahren der Perser auf hellenischem Boden zum Theil die Absicht unter hierfür Rache zu nehmen (5, 102. 6, 101. 7, 8). Der damit angedeutete Grundsatz, dass die in einem Lande von einem fremden Feinde verübte Tempelschändung durch Tempelschändung in der Heimath dieses Feindes vergolten und gesühnt werden könne, entstammt offenbar einer Stufe der Religionsauffassung, auf welcher der Schutzgott einer Landschaft mit ihren Bewohnern eng verwachsen und für deren Handeln einigermaassen verantwortlich gedacht wurde, aber bemerkenswerther Weise ist er noch in der hellenistischen Periode vereinzelt zur Geltung gelangt: zur Strafe dafür, dass die Aetolier auf einem Streifzuge in der makedonischen Stadt Dion die Säulenhallen eines Tempels angezündet und die darin befindlichen Weihgeschenke zerstört hatten, liess König Philipp der dritte im Aetolierlande in noch viel ausgedehnterem Maasse Tempelgebäude vernichten. Polybios, der dies mit dem Ausdruck scharfer Missbilligung erzählt (5, 9; vergl. 4, 62. 7, 14, 3), findet überhaupt in den Zeitläuften, welche den Gegenstand seiner Geschichtsdarstellung bilden, zur Erwähnung ähnlicher Barbareien vielfältig Gelegenheit; um so mehr hebt er als des Lobes und der Nachahmung werth das Beispiel Alexander's des grossen hervor, der trotz seines heftig erregten Zornes gegen die Thebaner ihre Heiligthümer mit der grössten Sorgfalt schonte (5, 10) [19]).

Ueberall tritt uns die Voraussetzung entgegen, dass der Gott

persönlich verletzt wird, wenn man einen ihm angehörigen Gegenstand zerstört, entwendet oder entweiht oder wenn man ein zu seinen Ehren veranstaltetes Fest auch nur in seinen nebensächlichen Theilen stört. Darum bezeichnet der Verfasser der Rede gegen Neära (126), in welcher der Angeklagten unter Anderem vorgeworfen wird, dass ihre Tochter, obwohl nicht von bürgerlicher Abstammung und mit mannigfachem Makel behaftet, an den heiligsten Handlungen des attischen Cultus Theil genommen habe, das Bestrafen eines Religionsfrevels als ein ‚den Göttern helfen' — τιμωρεῖν τοῖς θεοῖς — und ruft den Richtern zu, dass sie den von jener begangenen zu ihrem eigenen machen würden, wenn sie ihn ungeahndet lassen wollten (109). Demosthenes, der während der Ausübung seines Amtes als Choregе bei den grossen Dionysien von Meidias thatsächlich angegriffen worden war, hebt in der gegen diesen gehaltenen Rede hervor, wie in seiner Person der Gott selbst, für den er als Chorege eingesetzt war, und die Würde und Göttlichkeit des heiligen Dienstes mit beleidigt sei (126), und nennt das Gesetz, durch welches die Festordnung geregelt wird, ein für den Gott selbst gegebenes (35). Den allgemeinen Grundsatz, der dabei nicht ausser Acht gelassen werden darf, spricht er in den Worten derselben Rede aus (147): „Alle Religionsfrevel muss man, meine ich, desselben Zornes werth halten."

Es ist sehr bemerkenswerth, dass mit dem Religionsfrevel, der so hohen Unwillen erregt und so schwere Bestrafung herausfordert, eigentlich immer die in irgend einer Form verübte Verletzung des Cultus gemeint ist, während wenigstens von den Athenern, bei denen wir es allein verfolgen können, die theoretische Gottesleugnung viel leichter ertragen wurde. Dass diese auch ausserhalb des Kreises der eigentlichen Philosophenschüler gar nichts Seltenes war, lassen mehrere Stellen des zehnten Buches von Platon's Gesetzen deutlich erkennen, die zugleich die in Bezug darauf im Allgemeinen herrschende Stimmung ziemlich genau wiedergeben. An einer derselben (887 c—888 a) giebt der Verfasser allerdings seinem Unwillen über diejenigen Ausdruck, welche, von den Erinnerungen ihrer Jugend sich lossagend, zum Beweise vom Dasein der Götter nöthigen, allein an einer andern (908 b) gesteht er zu, dass der Unglaube verhältnissmässig ungefährlich sei, wenn er sich mit Wahrheitsliebe und praktischer Rechtschaffenheit verbinde, und nur dann etwas überaus Gefährliches habe, wenn er mit Frivolität und heuchlerischer Täuschung Anderer gepaart sei. Sehr lehrreich ist auch die von ihm (888 b) ganz in Ueberein-

stimmung mit einer Andeutung Xenophon's (Denkww. 1, 4, 16) geltend gemachte Erfahrung, dass der Atheismus niemals bis in das höhere Lebensalter hinein fortdaure. Am leichtesten liess man Ansichten, die mit der religiösen Ueberlieferung im Widerspruch standen, sich gefallen, wenn sie von solchen ausgingen, die nicht in Athen einheimisch waren, wie dies bei den ältesten Philosophen und Sophisten der Fall war. Ueber die Ursache giebt ein Schriftstück, welches zwar in einer Rhetorenschule später Zeit entstanden, aber augenscheinlich aus Elementen älterer Reden zusammengestellt ist und uns darum auch schon früher zur Ermittelung von Anschauungen der attischen Periode gedient hat, die unter dem Namen des Lysias überlieferte Anklagerede gegen Andokides wegen Mysterienschändung, werthvollen Aufschluss. Es heisst in derselben, indem der Angeklagte mit dem bekannten Gottesleugner Diagoras verglichen wird (17): „Ein um so viel grösserer Religionsfrevler aber ist dieser gewesen als Diagoras von Melos: denn jener hat durch das Wort gegen fremde Opferhandlungen und Feste gefrevelt, dieser aber durch die That gegen die seiner eigenen Stadt", wobei selbst das bezeichnend ist, dass nicht die Götter, sondern die Opferhandlungen und Feste als der Gegenstand des Angriffes des Diagoras genannt werden. Auch verdient es Beachtung, dass der Anlass der Verurtheilung des Diagoras durch die Athener, die nach Diodor (13, 6) im Jahre 415 Statt fand, nicht in seiner Opposition gegen den Götterglauben, sondern in der gegen die Mysterien lag, die er ungescheut herabsetzte und an denen Theil zu nehmen er abrieth (Schol. Ar. Vö. 1073). Fasst man die sonst geschichtlich bekannten Verfolgungen von Philosophen wegen ihrer Stellung zur Religion etwas näher in das Auge, so überzeugt man sich leicht, dass bei ihnen durchweg die letztere nur den Vorwand abgab, das eigentliche Motiv aber auf dem politischen Gebiete lag. Als Anaxagoras kurz vor dem Ausbruche des peloponnesischen Krieges wegen Gottesleugnung unter Anklage gestellt wurde, war er ebensowohl wie Pheidias das Opfer der Intriguen gegen Perikles, dem seine Widersacher das Leben durch Isolirung zu verbittern suchten (Plut. Per. 31. 32; Diog. L. 2, 12). Protagoras wurde allem Anschein nach im Jahre 411, zur Zeit der leidenschaftlichsten Spannung zwischen der oligarchischen Partei und dem Demos, derselben Anklage unterworfen, und zwar durch ein Mitglied der oligarchischen Regierungsbehörde der Vierhundert, die sich vielleicht am besten behaupten zu können meinte, wenn sie der väterlichen Religion energischen Schutz angedeihen liess. Als Aristoteles

in Athen von dem Hierophanten Eurymedon wegen Gottlosigkeit vor Gericht gezogen wurde, waren durch den kürzlich erfolgten Tod Alexander's des grossen die nationalen Hoffnungen der Griechen neu belebt worden, und daraus erwuchs eine verstärkte Feindseligkeit gegen die mit dem makedonischen Hofe Sympathisirenden, zu denen der Philosoph gerechnet wurde. Aus einem entsprechenden Motive ging ohne Zweifel auch die Anklage gegen des Stagiriten Schüler Theophrastos (Diog. L. 5, 37) hervor; Aehnliches wird bei denen gegen Theodoros und Stilpon (Diog. L. 2, 101. 116) vorauszusetzen sein. Sokrates erlitt, nachdem er viele Jahrzehnte hindurch unangefochten in Athen gelebt und gelehrt hatte, wenige Jahre nach dem Sturze der Dreissig die bekannte Verfolgung, bei welcher ihm Unfrömmigkeit verbunden mit Verderbung der Jugend Schuld gegeben wurde, weil die trotz aller Versöhnlichkeit durch das erduldete Schreckliche erbitterte öffentliche Meinung ein Opfer forderte und ihn als einen der hauptsächlichen geistigen Urheber des oligarchischen Treibens ansah; denn dass dies die eigentliche Ursache war, kann nach allen darüber gepflogenen Verhandlungen nicht bezweifelt werden. Sein Schicksal war nur deshalb von dem der eben Genannten verschieden, weil er sich nicht entschliessen konnte sich dem Processe durch die Flucht zu entziehen oder andere sonst nahe liegende Mittel zu seiner Rettung anzuwenden. Freilich wird der Wortlaut der gesetzlichen Bestimmungen gegen den Religionsfrevel ohne Zweifel so gewesen sein, dass er auch auf das Aussprechen von Vorstellungen von den Göttern Anwendung zu finden schien, die von den ererbten abwichen, allein bei der Freiheit, welche die Griechen in dieser Hinsicht genossen, und dem vollständigen Mangel eines bindenden dogmatischen Systems dachte niemand daran solche Consequenzen zu ziehen, wenn sich nicht ein besonderes Interesse daran heftete: ist es doch eine in sehr vielen Staaten wiederkehrende Erscheinung, dass Gesetze, die keine allgemeine Anwendung mehr finden, weil sie den veränderten Anschauungen nicht entsprechen, in erregten Zeiten hervorgezogen werden um als Waffe gegen den politischen Gegner zu dienen. Wir erfahren aus Platon's Apologie (26 d), dass die Ansichten des Anaxagoras, nach denen die Sonne und der Mond blosse Himmelskörper waren, unter den Gebildeten der damaligen Zeit grosse Verbreitung hatten, und wenn damit freilich noch lange keine Gottesleugnung verbunden zu sein brauchte, so ist doch aus Aristophanes' Wolken deutlich zu erkennen, wie unheimlich manchem einfachen Athener bei dieser Entseelung der Natur zu Muthe

wurde. Vielleicht geschah aber auch dieses weniger, weil auf solche Weise Helios und Selene, die im attischen Cultus eine geringere Rolle spielten als in dem mancher anderen Orte, von ihrer göttlichen Würde einbüssten, als weil durch die Consequenz jener rein physikalischen Auffassungsweise die Himmelszeichen, die das ganze Leben des Griechen mit mahnenden und warnenden Winken der Götter erfüllten, auf natürliche Ursachen zurückgeführt werden mussten: von Anaxagoras selbst ist wenigstens bekannt, dass er auf Vorzeichen keinen Werth legte (Plut. Per. 6) und z. B. die Gewitter aus dem Durchbruch des ätherischen Feuers durch die Wolken erklärte [20]. Alles indessen, wodurch die Theoretiker vereinzelt den Sinn des Volkes verletzen konnten, war nicht im entferntesten mit der Bestürzung und der Wuth zu vergleichen, welche der entsetzliche Frevel der Verstümmelung aller Hermen der Stadt im Jahre 415 kurz vor dem Abgange der sicilischen Expedition bei ihm hervorrief.

Je mehr die Vorstellungen von den Göttern sich humanisirten, je mehr die Neigung zurücktrat in ihnen vorherrschend missgünstige und auf die Menschen eifersüchtige Wesen zu sehen, desto mehr nahm jener Verkehr mit ihnen, welchen der Cultus vermittelte, den Charakter des Erfreuenden an. Das Menschenopfer, in den ältesten Zeiten ein häufig vorkommender Bestandtheil des heiligen Dienstes, wurde in denjenigen Theilen Griechenlands, die von den Fortschritten der nationalen Gesittung nicht unberührt blieben, beseitigt oder durch symbolische Handlungen ersetzt [21]; die festlichen Veranstaltungen, welche den gnädigen Blick des Gottes auf sich ziehen sollten, dienten zugleich um unter den Feiernden eine heitere Stimmung zu verbreiten; der Tempel, früher nur darauf angelegt seinen heiligen Inhalt hinter dichten Mauern zu verbergen, lud, indem die raumöffnende Säulenhalle seinen Eingang bildete, zum Eintritt ein und ergötzte durch deren Schönheit das Auge. Und als durch die Grossthaten der Perserkriege das höchste Selbstvertrauen in dem griechischen Volke geweckt war, da gewann es auch die Fähigkeit mit voller Freiheit zu seinen Göttern emporzublicken ohne darum den Ernst der Weihestimmung einzubüssen, und es gelang einem Pindar die erhabenen Charakterzüge Apollon's in begeisterten Worten wiederzugeben, einem Pheidias das Bild des Zeus zum plastischen Kunstwerke zu gestalten. Was uns von den Staatsgottesdiensten Athen's während seiner Blütezeit bekannt ist, athmet wenigstens zum grossen Theile einen ähnlichen Geist. Jene jungfräuliche Göttin, deren herbem Ernst und kla-

rem Wollen das athenische Volk die besten Seiten seines eigenen Wesens verwandt fühlte, die Schützerin ihrer Stadt, wurde durch Schaustellung alles dessen, was diese an würdevoll Zierendem aufzuweisen hatte, verherrlicht; der Gott des Weines wurde in einer Reihe von Festen als der Repräsentant jedes höheren schwärmerischen Aussersichseins verehrt; wohl am meisten charakteristisch für die Athener aber ist die inbrünstige Hingebung, mit welcher sie die eleusinische Feier der Göttin des Erntesegens, der Demeter, begingen. Denn wie sie vor allen anderen Griechen an ihrem heimatlichen Boden hingen, so pflegten sie mit einzig dastehender Innigkeit das Andenken ihrer in ihm ruhenden Todten, und sie empfanden in dem Keimen, Wachsen und Wiederversenktwerden des Saatkorns das ganze geheimnissvolle Leben jener Erdtiefe, der die Menschen ihre Lieben anvertrauen. Damit vereinigte sich denn zugleich, dass die Symbolik jener Feier dem Auge das Bild einer in ihrem Muttergefühl verletzten, leidenden Gottheit vorführte, die der menschlichen Gefühlswelt näher stand als jede andere: in ihr waltet ein Anthropomorphismus von ohne Vergleich viel höherer Art als der gewöhnliche, der den Widerspruch der edelsten Hellenen hervorrief.

In dem eben Ausgeführten liegt der Schlüssel zu einer Auffassung, für die der Cultus nicht bloss die wichtigste Pflicht, sondern auch der beglückendste Genuss des Menschen ist und die in der attischen Periode zur Reife gekommen zu sein scheint. Wie verbreitet diese war, deutet Platon an, indem er im vierten Buche der Gesetze (716 d) als den schönsten und wahrsten von allen Sätzen bezeichnet, dass es für den Guten das Schönste und Beste und zum glückseligen Leben Förderlichste und vorzugsweise geziemend sei den Göttern mit Gebeten und Weihgeschenken und der Gesammtheit des Götterdienstes zu nahen; auch wird von diesem Punkte aus der Sinn vollkommen verständlich, in dem Eryximachos im Gastmahl (188 c) den Cultus einen ‚Verkehr der Götter und Menschen mit einander' — πρὸς ἀλλήλους κοινωνία — nennt. Die Möglichkeit eines solchen gehörte so sehr zu der Vorstellung eines befriedigten Daseins, dass er in dem Bilde, das man sich von dem Zustande der Tugendhaften nach dem Tode machte, nicht fehlen durfte. In einem der auf Verstorbene gedichteten Lieder Pindar's (Fr. 95) besteht eine der Beschäftigungen der Seligen in der Unterwelt darin, dass sie an den Altären der Götter fortwährend Weihrauch mischen, und nach der in Platon's Phädon gegebenen Schilderung des Daseins, dessen die Vollendeten nach dem

Tode theilhaftig werden, gehört es zu dem Glücke derselben, „dass bei ihnen Haine und Tempel der Götter vorhanden sind, in denen die Götter wahrhaft wohnen, und dass sie Stimmen und Orakel und leibhaftige Anschauungen der Götter und einen derartigen Verkehr mit ihnen haben" (111 b). Im Hippolytos des Euripides (86) kann der Held die Artemis, der er sein ganzes Sein hingegeben hat, zwar nicht mit Augen erblicken, aber er vernimmt ihre Stimme. Ein gleichsam körperliches Schauen und Hören der Götter war also, wie sich hieran zeigt, das eigentliche Ideal der frömmsten Athener, und es begreift sich wohl, dass, wenn es nicht gelingen wollte dies zu erreichen, ihre Stimmung in ihr Gegentheil umschlagen konnte, so dass sie entmuthigt den Cultus aufgaben. Ein Beispiel davon zeichnet Xenophon in dem Euthydemos seiner Denkwürdigkeiten, zu dem Sokrates sagt: „dass ich aber wahr rede, wirst auch du erkennen, wenn du nicht wartest, bis du die Gestalten der Götter erblickst, sondern es dir genügt, auf ihre Werke schauend die Götter zu fürchten und zu ehren" und der nach seiner eigenen Aeusserung an dem Werthe des Cultus deshalb verzweifelt, weil es keinem Menschen möglich ist den Göttern für ihre Wohlthaten würdigen Dank zu erweisen (4, 3, 13. 15). Er unterscheidet sich wesentlich von dem in derselben Schrift auftretenden von vornherein skeptisch angelegten Aristodemos, der, obwohl auch er keineswegs Atheist ist, an das Hervorgehen seines persönlichen Geistes aus einem höheren und umfassenderen deshalb nicht glauben kann, weil er die Veranlasser davon nicht sieht (1, 4, 9). Beiden legt Sokrates in seinen Gesprächen mit ihnen die Wichtigkeit und Nothwendigkeit der Cultushandlungen eindringlich an das Herz; es ist das Interesse des Schriftstellers hervortreten zu lassen, wie sehr er sich hierbei im Einklange mit der allgemeinen Volksansicht befand. Und wie thatsächlich das ganze Leben der grossen Mehrzahl in allen seinen Theilen von frommen Cultusübungen durchflochten war, das spricht auf das nachdrücklichste die Stelle des zehnten Buches der platonischen Gesetze (887 d. e) aus, welche den ungeheuren Abfall von den ererbten und anerzogenen Gewöhnungen beschreibt, der in der Leugnung des Daseins der Götter liegt.

Die Stetigkeit, welche dem religiösen Leben der südlichen Völker eigen ist, hatte zur Folge, dass die dargelegte Auffassung des Verhältnisses zu den Göttern bis in die ersten Jahrhunderte nach Christus so gut wie unverändert blieb, denn durchaus entsprechende Züge finden sich noch in einer von Plutarch (M. 1101 d—1102 a) gegebenen

werthvollen Schilderung der Stimmung wieder, in welcher seine Zeitgenossen Feste zu begehen pflegten. Eine gewisse Beimischung von Furcht ist in dieser Stimmung enthalten, aber der vorherrschende Grundton ist heitere Zuversicht und Freude über die Möglichkeit dem Gotte zu nahen, und es wird dabei hervorgehoben, wie insbesondere den von der Mühsal des Lebens gedrückten Personen, wie dem Haussklaven und der Mühlenarbeiterin der Eintritt in den Tempel, die Theilnahme an Opfern und Processionen das höchste Glück bereitet: vielleicht wurde die Bedeutung des zuletzt erwähnten Umstandes in der römischen Kaiserzeit stärker empfunden als in der attischen Periode. Und so steht denn der Philosoph von Chäronea gleich sehr mit der Empfindungsweise seiner Zeit wie mit der der besten Zeiten Griechenlands in Uebereinstimmung, wenn er an einer andern Stelle (M. 169 d) sagt: „Das Süsseste aber für die Menschen sind Feste und Opferschmäuse und Einweihungen und Geheimfeiern und Gebete und Verehrungen der Götter.“

Hin und wieder konnte die beschriebene Empfindungsweise eine vertrauensvolle Annäherung an die Götter von eigenthümlicher Naivetät zur Folge haben, die unzweifelhaft aus einem tiefen Bedürfniss des menschlichen Herzens entspringt, aber auf dem Boden der griechischen Religion immerhin etwas einigermaassen Ueberraschendes hat. Als die athenischen Abgesandten vor dem Beginne des zweiten Perserkrieges von dem delphischen Gotte einen für ihre Stadt sehr ungünstigen Spruch erhalten hatten, baten sie nach der Erzählung Herodot's (7, 141) flehentlich um einen günstigeren und erklärten nicht eher aus dem Tempel zu weichen, bis sie einen solchen erlangt hätten, worauf ihnen dann auch eine etwas minder harte Antwort zu Theil wurde; Pausanias, der im Beginne der Schlacht bei Platää seine Leute wegen der schlechten Opferzeichen nicht kämpfen zu lassen wagte, wandte sich unter Thränen an Here und die übrigen Gottheiten von Platää, und hierauf wurden die Opferzeichen besser, so dass er den Befehl geben konnte zum Angriff vorzugehen (Her. 9, 61. 62; Plut. Arist. 17. 18). Von Pheidias berichtet der Perieget Pausanias (5, 11, 4), er habe nach der Vollendung der olympischen Zeusstatue von dem Gotte ein Zeichen erbeten, ob ihm das Werk auch genehm sei, und es sei ihm diese in Gestalt eines in den Fussboden einschlagenden Blitzes gewährt worden. Bei solchen Anlässen mochten denn wohl zuweilen Stimmungen entstehen, wie sie Aeschylos in den Schutzflehenden (1060) wiedergiebt, wo der eine Halbchor den andern auf-

fordert sein Gebet an Zeus maassvoll einzurichten, weil dieser in Gefahr ist die Schranken der Ehrerbietung gegen den höchsten Gott zu überschreiten (vergl. Bd. 1, S. 315).

Dass jede wichtige Handlung mit Gebet beginnen musste, galt durchweg als Grundsatz. Eine Stelle in Arrian's Schrift über die Jagd (34) giebt ohne Zweifel auf Grund älterer Ueberlieferungen Regeln darüber, wie eine jede Berufsklasse den Anfang ihrer Thätigkeit allemal durch die Anrufung der ihr hauptsächlich nahe liegenden Götter zu bezeichnen habe: danach sollen sich die Seefahrer bei dieser Gelegenheit an die Meeresgottheiten wenden, die Bebauer des Landes an Demeter, Kore und Dionysos, die Handwerker an Athene und Hephästos, die mit der Erziehung Beschäftigten an Apollon, die Musen, Mnemosyne und Hermes, die Pfleger erotischer Dinge an Aphrodite, Eros, Peitho und die Chariten, die Jäger an Artemis, Apollon, Hermes, Pan, die Nymphen und andere Gottheiten des Gebirges; auf Letzteres weist auch Xenophon in seiner Behandlung desselben Gegenstandes (6, 13) hin. Die Sitte bei Tagesanbruch zu Helios zu beten war nicht bloss dem Sokrates eigen, dem sie in Platon's Gastmahl (220 d) beigelegt wird, sondern herrschte, wie das zehnte Buch der Gesetze (887 e) andeutet, allgemein, woraus sich zugleich ihre Uebertragung auf die Elephanten in Aelian's Thiergeschichte (7, 44) erklärt. Ebenso ging der Mahlzeit ein Gebet vorher, was der Pythagoreer Diotogenes in würdiger Weise auf das Motiv zurückführt, dass dies die Seele in die rechte Stimmung versetzt (Stob. 43, 130). Dass man vor jeder kriegerischen Unternehmung und namentlich vor der Schlacht die Götter anflehte, ist selbstverständlich und findet bei den Geschichtsschreibern mannigfache Erwähnung, wenn auch hierbei gewöhnlich Cultushandlungen von verschiedener Absicht verbunden werden, mit dem Gebete das zur Erforschung des Willens der Götter bestimmte Opfer und das Gelübde für den Fall des günstigen Erfolges sich mischt [22]; der Charakter des eigentlichen Gebetes tritt uns vielleicht am reinsten in dem entgegen, was Thukydides von der Ausfahrt der athenischen Flotte zu der sicilischen Unternehmung erzählt (6, 32). Insbesondere lag es auch dem, der eine schwierige Geistesthätigkeit begann, nahe sich von den Göttern die rechten Eingebungen zu erbitten. Perikles pflegte nach Plutarch's Bericht (Per. 8. M. 803 f) niemals die Rednerbühne zu besteigen ohne zuvor die Götter anzuflehen, dass ihm kein unpassendes Wort entfallen möge; Xenophon schärft seinem Reitergeneral ein zuerst um das Denken, Sa-

gen und Thun des Richtigen zu beten (1, 1); in Platon's Timäos (27 b. c) wird der allgemeine Grundsatz als ein anerkannter ausgesprochen; ebenso werden an mehreren anderen Stellen des Philosophen (Tim. 48 d. Phileb. 12 c. Gess. 4, 712 b. 10, 893 b) verwickelte Untersuchungen durch Anrufung der Götter eingeleitet. Und wie gern man sich an die Götter mit der Bitte um Einflössung der rechten Gesinnung für sich und Andere wandte, weil man diese vor Allem von ihnen erwartete, ist bereits früher (Bd. 1, S. 84. 85) ausgeführt worden.

Aber freilich begnügte man sich keineswegs immer mit dem Gebete um den göttlichen Segen zu dem beabsichtigten Thun oder um innere Erleuchtung und Stärkung. Besonders die Athener scheinen in hohem Grade die Gewohnheit gehabt zu haben Alles, was sie gerade ersehnten, zum Gegenstande eines Gebets zu machen. Am deutlichsten geht dies aus dem Tadel hervor, den der Verfasser des zweiten Alkibiades, eines allem Anschein nach noch zur Zeit der attischen Demokratie entstandenen Werkes [23], gegen sie ausspricht (148 b—149 c), weil sie von den Göttern erflehen, was ihnen in den Sinn kommt, auf die Gefahr hin dass sie das Erflehte selbst nicht mehr für wünschenswerth halten, nachdem sie es erreicht haben, womit verglichen er der Weise der Spartaner, die bei übrigens viel einfacheren Cultusgebräuchen die Götter nur im Allgemeinen um ‚das Schöne neben dem Guten' — τὰ καλὰ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς [24]) — bitten, unbedingt den Vorzug giebt. Der Tadel ist dem Sokrates in den Mund gelegt, mit dessen eigenem Grundsatze er vollkommen in Uebereinstimmung steht, denn nach dem unantastbaren Zeugnisse Xenophon's (Denkww. 1, 3, 2) pflegte er einfach die Götter zu bitten ihm das Gute zu gewähren, weil sie selbst am besten wissen müssten, worin dieses bestehe, während diejenigen, welche um Gold oder Silber oder eine Herrschaft bäten, nichts Anderes thäten als wenn sie um ein Würfelspiel, um eine Schlacht oder um ein anderes von den Dingen bäten, deren Ausgang ungewiss sei [25]). Was hier an den Spartanern vielleicht nicht ohne einige Uebertreibung gelobt wird, schreibt ihnen auch Plutarch (M. 239 a) zu; dem dabei wirkenden Gedanken hat ein ungenannter Dichter in den von dem Verfasser des zweiten Alkibiades (143 a) gleichfalls erwähnten Versen einen treffenden Ausdruck gegeben:

> Waltender Zeus, Heilbringendes gieb, ob wir es erflehen
> Oder auch nicht; was schädlich, entfern', ob wir es begehren.

Bei den Athenern aber ist in Folge der geschilderten Gewohnheit so-

gar die Wendung 'zu den Göttern bitten' fast gleichbedeutend mit 'wünschen' geworden. So sagt Isokrates in der Rede über den Vermögenstausch (246) von dem Werthe der Beredsamkeit: „Und es giebt niemand, der nicht die Götter wo möglich darum bitten möchte, dass er selbst reden könne, wo nicht aber, dass seine Söhne und Anverwandten es können", und verspottet in der über den Frieden (127) die Demagogen, welche über der Sorge für das öffentliche Wohl ihr eigenes Vermögen zu vernachlässigen behaupten, mit den Worten: „das von ihnen Vernachlässigte scheint einen solchen Zuwachs erhalten zu haben, wie sie ihn früher nicht einmal von den Göttern zu erbitten wagten". Damit mag als Beweis für die Gebräuchlichkeit der Ausdrucksform verglichen werden, was Demosthenes bei allerdings sehr viel ernsteren Anlässen in der Rede gegen Leptines und in der über die Krone ausspricht. In jener (25) giebt er seinen Wünschen in Betreff der Erhaltung des guten Rufes der Athener folgende Form: „ich flehe zu den Göttern, dass wir wo möglich auch viele Schätze haben, wenn aber nicht, dass uns wenigstens der Ruf der Treue und Beständigkeit bleibe"; in dieser (89) sagt er von den Hoffnungen der Feinde des Vaterlandes: „Möchten sie ihrer verlustig gehen und an dem Theil nehmen, um das ihr, die ihr das Beste wollt, die Götter bittet, nicht euch von dem mittheilen was sie selbst sich gewählt haben". Und wie Polybios in Vielem von der Ausdrucksweise der attischen Redner abhängig ist, so hat er sich auch diese Wendung von ihnen angeeignet (z. B. 4, 74, 3. 5, 104, 11).

Was Sokrates in Betreff des dem Gebete zu gebenden Inhalts am bestimmtesten ausgesprochen hatte, kehrt auch sonst bei Philosophen und Nichtphilosophen mehrfach wieder. Die Verkehrtheit, die darin liegt, wenn man jeden Wunsch des Augenblicks den Göttern bittend vorträgt, wird in einer Fabel des Babrios (23) launig gegeisselt, in welcher ein Herdenbesitzer den Nymphen ein Opfer darzubringen verspricht, wenn er den Räuber eines verlorenen Stieres finden sollte, darauf den Stier in seiner Nähe in den Klauen eines Löwen erblickt und nun ein noch grösseres Opfer für den Fall gelobt, dass er selbst diesem Räuber entrinnen kann. Der Kyniker Diogenes warf der Masse der Menschen vor, sie flehe die Götter nicht um wahre, sondern um scheinbare Güter an (Diog. L. 6, 42), und da man Lebensregeln gern in angebliche Sitten fremder Völker einkleidete, so unterliess man nicht von einem indischen Stamme zu behaupten, dass er um nichts Anderes als um Gerechtigkeit bete (Nik. Dam. Fr. 145). Eine wei-

tere Vorschrift, welche öfter an das Gebet geknüpft wurde, ging dahin, dass man den Erfolg, den man von ihm erhoffe, stets so viel wie möglich durch eigene Thätigkeit unterstützen müsse, wie dies in dem sprüchwörtlichen Verse der Spartaner:

Selbst Hand anlegend ruf' des Glückes Göttin an

(Plut. M. 239 a) auf eine kurze Formel gebracht ist und wie es nach Xenophon (Kyrop. 1, 6, 6) dem jungen Kyros von seinem Vater eingeschärft wurde. Die ganze Thorheit eines gegentheiligen Verhaltens bringt eine Fabel des Babrios (20) zur Anschauung: ein Fuhrmann, dessen Wagen in einem Morast festgefahren ist, fleht den Herakles um Hülfe an und wartet geduldig auf deren Eintreten, bis der Gott ihm zuruft, er möge nur die Räder vorwärts schieben und die Ochsen antreiben, denn dann und nicht eher werde ihm die erbetene Hülfe zu Theil werden.

An welchen Gott man sich in jedem einzelnen Falle wandte, war natürlich sehr oft von dem Inhalte des gerade vorzutragenden Wunsches abhängig, wofür schon die oben (S. 31) aus der Schrift Arrian's über die Jagd ausgehobenen Vorschriften hinreichende Belege bieten; häufig aber waren auch anderweitige Umstände, etwa die räumliche Nähe eines Heiligthums oder ein Schutzverhältniss, in welchem der Beter oder seine Vaterstadt stand, dafür maassgebend. Zufällig finden wir die zahlreichsten Beispiele von Gebeten einzelner Personen in den homerischen Gedichten, einer wegen der mannigfachen Verflechtung der Götter in das Menschenleben in Bezug auf das Religiöse nur vorsichtig anzuwendenden Quelle, aber die angegebenen Motive sind daraus doch deutlich erkennbar. Penelope fleht Artemis, die Entsenderin der rasch tödtenden Pfeile, um den Tod an (Od. 20, 61); die von Agamemnon abgesandten Helden bitten, während sie an dem Gestade des Meeres dahinschreiten, den Meergott Poseidon, dass es ihnen gelingen möge den trotzigen Achilleus zu versöhnen (Il. 9, 183); auf die nahe Höhle der Nymphen aufmerksam gemacht richtet Odysseus nach seiner Ankunft auf seiner heimatlichen Insel seine Anrufung an diese (Od. 13, 356); sonst beten er und die Seinigen in allen ihren Nöthen gern zu ihrer Schützerin Athene (Od. 4, 762. 6, 324. 24, 521; vergl. Il. 10, 278. 23, 770); dagegen ist es dem auf dem Felde lebenden Hirten natürlich sein Hoffen und Sehnen den Nymphen an das Herz zu legen (Od. 17, 240). Dass der Zeus des Eides, der Fremden, der Schutzflehenden in denjenigen Lagen angerufen wird, in denen seine Hülfe erforderlich scheint, ist selbstverständ-

lich; dagegen fällt die Neigung auf den spielend hingeworfenen Ausdruck von Wünschen, die von der Phantasie eingegeben sind ohne dass an ihre Verwirklichung gedacht wird, mit der Nennung von Zeus, Athene und Apollon einzuleiten, worin ohne Zweifel ein zur blossen Formel herabgesunkener Gebetsanfang zu erkennen ist, etwa vergleichbar dem in katholischen Gegenden Deutschlands üblichen Ausrufe ‚Jesus, Maria, Joseph!' Die Häufigkeit dieser Formel in der Ilias und Odyssee hat sogar zu der seltsamen Annahme geführt, dass Homer ein Athener gewesen sei (Crameri anecdd. Par. III, 383), weil nach einer Notiz im platonischen Euthydemos (302 d) Zeus, Athene und Apollon die eigentlichen Stammgötter der Athener waren, wie sie denn auch einmal bei Demosthenes (21, 198) vorkommt. Im Uebrigen waren in der attischen Periode die Bestimmungsgründe bei der Wahl der angerufenen Götter von denen, die sich in den homerischen Gedichten erkennen lassen, wohl nicht wesentlich verschieden, nur dass der Gedanke persönlicher Schutzgötter mehr zurücktrat, eher einzelne Gottheiten als der Bürgerschaft eines Staates besonders geneigt angesehen wurden. Am Schlusse des platonischen Phädros richtet Sokrates, durch die ländliche Scenerie angeregt, ein Gebet um die ihm erstrebenswerthesten Lebensgüter an Pan und die ihn umgebenden Götter, und wenn auch die hohe Verehrung, deren dieser in Athen genoss, darauf von Einfluss ist, so giebt doch das Lokal unverkennbar den nächsten Anlass. Im athenischen Rathhause befand sich ein Heiligthum des Zeus des Rathes und der Athene des Rathes, in welchem, wie Antiphon in der Rede über den Choreuten (45) erwähnt, die Rathsmitglieder bei ihrem Eintritt ihre Andacht verrichteten: offenbar sollten sie die Erkenntniss des dem Staatswohl Förderlichsten für sich erflehen, und es wirkten hier der Ort und der Inhalt des Gebets zusammen. Nach einer Andeutung Xenophon's im Gastmahl (8, 15) bittet man Aphrodite liebenswerthe Worte und Handlungen einzugeben. Bei Isäos (8, 16) lesen wir, wie Kiron von Zeus Ktesios, der überhaupt im häuslichen Cultus der Athener eine grosse Rolle spielte[26]), für seine Enkel Gesundheit und guten Besitz erbittet. Dass die athenischen Frauen die Wünsche, die sie für sich und ihre Töchter hegten, gern den eleusinischen Gottheiten, Demeter und Persephone, vortrugen, liegt an sich sehr nahe und findet an dem parodirenden Gebet in Aristophanes' Thesmophoriazusen (286—291) seine Bestätigung. In einem von späteren Grammatikern in die Rede des Demosthenes gegen Meidias (52) eingelegten Orakel, das zwar in sei-

ner dort vorliegenden Form wohl unecht ist, für dessen Zusammenstellung aber augenscheinlich alte echte Momente benutzt sind, werden die Athener angewiesen um Gesundheit den Zeus Hypatos, den Herakles und den Apollon Prostaterios, um gutes Gelingen aber den Apollon Agyieus, die Leto und die Artemis anzuflehen, worin man leicht ein Bruchstück umfassenderer Ritualvorschriften erkennt, deren Untergang in hohem Grade zu bedauern ist. Einen besonderen Anlass sich der Huld eines einzelnen Gottes durch Opfer und Gebet zu empfehlen hatte ein Mann, der als Dichter oder Chorführer, als Sänger oder Fackelläufer, als Ringer oder Wagenlenker bei einem diesem Gotte gewidmeten Feste einen Preis zu gewinnen hoffte. Verhältnissmässig zahlreich sind auch die in die Tragödien des Euripides eingelegten Gebete, in denen die Wahl der angerufenen Gottheiten der jedesmaligen Situation nicht ohne Sinnigkeit angepasst ist [27]. Sonst giebt unsere litterarische Ueberlieferung allerdings von denjenigen Gebeten, welche zu Gunsten der gesammten Bürgerschaft eines Staates an die Götter gerichtet wurden, ein deutlicheres Bild als von denen, welche Privatwünsche von Individuen zum Inhalte hatten, jedoch ist auch in jenen die Anrufung bestimmter Gottheiten, die im engeren Sinne als Schützer des Landes betrachtet werden, häufig genug. Der Chor der Schutzflehenden des Aeschylos erwartet zwar im Allgemeinen die Erfüllung seiner Segenswünsche für das Volk von Argos von Zeus, hofft aber auf den besonderen Beistand der Artemis für die gebärenden Frauen (676); der der Sieben gegen Theben ruft in seiner Bedrängniss in dem ersten seiner Gesänge die stadtschirmenden Gottheiten der Reihe nach sämmtlich an (78—181); die Thesmophoriazusen des Aristophanes enthalten in offenbarer Nachahmung wirklicher Cultussitte nach einer ausführlicheren Aufzählung der im Gebete zu feiernden Gottheiten (295—311) ein Chorlied, in welchem Zeus, Apollon, Athene, Artemis, Poseidon und die Nymphen eingeladen werden der Andacht der Frauenversammlung ihre Gegenwart zu Theil werden zu lassen und ihre Bitten huldvoll entgegenzunehmen (312—330). Sehr häufig finden die Opfer und Gebete Erwähnung, mit denen politische Verhandlungen begonnen, Feldzüge eröffnet, Verfassungsveränderungen eingeweiht werden, ohne dass zugleich die Gottheiten genannt werden, an die man sich damit wendet; nur ein Zug der spartanischen Kriegssitte ist nach dieser Seite bemerkenswerth. Vor jedem Auszuge der Spartaner in den Krieg nämlich opferte der König dem Zeus Heeranführer und den diesen umgebenden Göt-

tern, bei der Ankunft an der Grenze aber dem Zeus und der Athene, und zwar mussten beide Cultushandlungen in der Morgendämmerung vorgenommen werden, was Xenophon (St. d. Lak. 13, 3) aus dem Wunsche erklärt die Stimmung der Götter früh für sich zu gewinnen; vor jeder Schlacht galt sein erstes Opfer den Musen (Plut. Lyk. 21. M. 458 e), muthmaasslich um von ihnen zu erflehen, dass seinem Heere auch während des Kampfes die echt apollinische Freiheit von wilder Leidenschaft erhalten bleibe. Auch Privatpersonen gaben ihren Gebeten gern Wünsche für das Wohl ihrer Vaterstadt und ihrer Mitbürger zum Inhalt: sehr anmuthige Beispiele davon bieten zwei bei Athenäos (15, 694 c) erhaltene athenische Tischlieder, von denen das eine die Schützerin des Landes, Athene, anfleht, dass sie in Gemeinschaft mit ihrem erhabenen Vater die Bürgerschaft vor Aufruhr und früh tödtenden Krankheiten behüte, das andere die segnende Thätigkeit der Demeter und Persephone für die Stadt erbittet. Es entsprach dies einer leicht erklärlichen Empfindung, für deren Verbreitung Herodot (1, 132) einen weiteren Beleg bietet, wenn er mit unverkennbarer Sympathie davon redet, dass ein Perser bei der Opferhandlung niemals für sich allein, sondern immer nur für die Gesammtheit seiner Nation betet.

Immerhin war es häufig zweifelhaft, an welchen Gott man seine Anliegen am zweckmässigsten richten könne; für alle solche Fälle galt es als Regel, dass man sich von einer angesehenen Orakelstätte über die Wahl desselben Raths erhole. Von seinem Gastfreunde Proxenos zur Theilnahme an dem Feldzuge des Kyros eingeladen wandte sich Xenophon an den delphischen Apollon um Auskunft darüber, welches Gottes Schutz er für die ungefährdete Vollendung seiner Reise unter Opfer und Gebet anzurufen habe (Anab. 3, 1, 6). In der Schrift über die Staatseinkünfte (6, 2. 3) fordert derselbe Xenophon seine Mitbürger auf zunächst die Zustimmung der Orakel von Dodona und Delphi zu seinen Steuerplänen einzuholen, dann aber auch von ihnen Weisungen in Betreff der Gottheiten zu erbitten, die bei dem Beginne der Ausführung zu verehren seien. Wie wenig diese Beispiele vereinzelt dastanden, darauf fällt ein besonders helles Licht durch einige der in Dodona gefundenen Bleiplatten, durch deren Aufschriften Zeus und Dione, welchen der dortige Tempel heilig war, darüber befragt werden, zu welchem Gotte oder Heros Privatpersonen beten sollen, um für sich oder die Ihrigen die Gesundheit wiederzuerlangen, oder Stadtgemeinen, um unter ihren Mitgliedern die Eintracht

zu erhalten [28]). Und in Folge einer durchaus verwandten Sitte ist für den Abergläubischen Theophrast's (Char. 16) die erste Frage, die er an seine Zeichendeuter richtet, wenn er ein Traumgesicht gehabt hat, die nach der Gottheit, zu der er beten soll.

Als eine auffallende Thatsache mag auch das hier nicht unerwähnt bleiben, dass Demosthenes in Betheuerungen oder um Verwunderung zu äussern sehr oft mit besonderem Nachdruck ‚alle Götter' oder ‚Zeus und alle Götter' oder auch ‚Zeus und die andern Götter' anruft. Freilich lässt sich nicht bezweifeln, dass Anrufungen dieser Art der Sprache des Lebens entnommen und zu Formeln geworden sind, da die gleichen oder ihnen ganz ähnliche Wendungen auch bei Antiphon, Lykurgos und Aeschines vorkommen, aber ihre Häufigkeit bei Demosthenes lässt schliessen, dass sie bei ihm den Hintergrund nicht bloss einer persönlichen Gewöhnung, sondern auch einer persönlichen Anschauung hatten. Fast ist es, als ob der willensstarke Mann die Verflüchtigung der persönlichen Wesen, welche nach der ursprünglichen Vorstellung gemeinsam die Geschicke der Welt leiten, zu der unbestimmten Allgemeinheit einer Schicksalsmacht aus seinem und seiner Zuhörer Gedankenkreise geflissentlich fernhalten wollte [29]).

Dass die überwiegende Zahl der Gebete, von welchen wir Kunde haben, Bitten zum Inhalt hat, ist zu menschlich um nicht erklärlich zu sein, allein daneben macht sich das Gefühl, dass den Göttern auch Dank für das von ihnen Gespendete gebühre, mit unverkennbarer Stärke geltend. Häufig äusserte sich dasselbe in einer Form, bei welcher die beiden Seiten der religiösen Verpflichtung in einander flossen, indem sich mit dem Verlangen nach Gewährung eines Wunsches ein Gelübde verknüpfte: der Bebauer des Feldes oder der sonst Erwerbende gelobte für den Fall reichlichen Gewinnes einen Theil des Ertrages, der Feldherr für den Fall des Sieges ein Opfer, der Kranke für den Fall der Heilung und der in Seegefahr Befindliche für den der Rettung ein Weihgeschenk. Die Weihgeschenke und Opferspenden, welche die Sieger bei Wettkämpfen den Göttern darbrachten, sind ein beliebtes Motiv attischer Vasenbilder und Reliefdarstellungen und treten uns auf diesen vielfach recht anschaulich entgegen [30]). Sehr gebräuchlich war es, dass Gesammtheiten zur Feier eines erfreulichen politischen Erfolges oder eines im Kriege gewonnenen Sieges ein mit Opfern verbundenes Dankfest — *χαριστήρια* — begingen; zuweilen, wie nach der Wiederherstellung der Demokratie in Athen durch Thrasybulos, wurde ein solches sogar mit

der Bestimmung jährlicher Wiederkehr eingesetzt (Plut. M. 349 f). Von der Stimmung, die bei Festen dieser Art herrschte, kann vielleicht der Chorgesang im Agamemnon des Aeschylos eine ungefähre Vorstellung geben, welcher der Freude der Bürgerschaft von Argos über die endliche Bezwingung Troja's Ausdruck giebt (355 fgg.). Noch um Vieles deutlicher aber ist der Einblick, den uns ein anderer Zweig der Litteratur in die Empfindungen gewährt, mit welchen Einzelne den Göttern ihren Dank für eine glückliche Lebensführung oder eine abgewandte Gefahr darbrachten, die Epigramme der griechischen Anthologie nämlich, die die auf solche Anlässe hin gestifteten Weihgeschenke erläutern. Eine Greisin, die durch das Wasser einer warmen Quelle Heilung von einem schweren Fussleiden gefunden hat, weiht den Nymphen ihre Krücke (Anth. Pal. 6, 203); Alkon hängt seinen Köcher den Göttern zur Gabe an einem Baume auf, weil es ihm gelungen ist eine Schlange, die sich um sein Kind gewunden hatte, durch einen wohlgezielten Schuss zu tödten (6, 331); Hirten, in deren Gehöft ein Löwe in einer stürmischen Winternacht Zuflucht gesucht hatte ohne ihnen oder ihrer Herde ein Leid zuzufügen, stiften dem Zeus zur Erinnerung an den Vorfall ein Bild (6, 221); Antiphilos übergiebt, von einer langen Reise wohlbehalten zurückgekehrt, seinen Reisehut der Artemis (6, 199); drei Schwestern, die ihr Leben durch ihrer Hände Arbeit lange Jahre hindurch ehrbar zu fristen vermocht haben, bringen in ihrem Alter ihre Spindel, ihr Webschiff und ihren Wollkorb der Athene dar (6, 39. 174). Verbindet man mit diesen Aeusserungen der Gesinnung einfacher Lebenskreise die Beobachtung des Aristoteles (Rhet. 1391 b 2), dass solche, denen es gut ergeht, gewöhnlich den Göttern vorzugsweise ergeben sind, so gewinnt man die Ueberzeugung, dass ein Zug freudiger Dankbarkeit gegen die Spender der guten Gaben dem griechischen Volksgemüth tief eingeprägt war. Ein Schriftsteller der klassischen Periode, Xenophon, hat es sich besonders angelegen sein lassen seinen Lesern anschaulich zu machen, wie sehr das Hegen und Bekennen dieser Dankbarkeit einen Bestandtheil seines sittlichen Ideals bildet. Sein Kyros spricht vor seinem Tode seinen Dank dafür aus, dass ihm die Götter stets ihren Willen durch Zeichen kund gegeben, ihre Fürsorge zugewandt und die rechte Gesinnung eingeflösst haben (Kyrop. 8, 7, 3), womit es ganz in Einklang steht, dass er nach dem Siege über die Assyrier zunächst seine Leute zu einer Dankfeier auffordert (Kyrop. 4, 1, 2); auch den Gadatas und Gobryas lässt er wegen der

Bestrafung des ruchlosen Königs von Babylon zuerst den Göttern ihre Verehrung darbringen (Kyrop. 7, 5, 32). Es ist daher auch völlig im Geiste Xenophon's, wenn der Verfasser des Agesilaos von seinem Helden berichtet, dass er den Grundsatz befolgt habe sich im Glück nicht gegen andere Menschen zu überheben, sondern nur den Göttern dankbar zu sein (11, 2)[31].

Der Gedanke liegt sehr nahe, dass das Opfer, das zu allen Zeiten einen der wesentlichsten Bestandtheile sowohl des von Einzelnen als des von Gesammtheiten geübten Cultus gebildet hat, in seinen verschiedenen Formen gleichfalls vornehmlich bestimmt war der Dankbarkeit für die Gaben der Götter Ausdruck zu geben, soweit es nicht etwa als Sühnopfer den Zweck hatte eine Befleckung oder eine Schuld zu tilgen. Dies lässt sich jedoch leichter im Allgemeinen behaupten als im Besonderen nachweisen. Aus der eigentlich klassischen Litteraturperiode liegen uns keine Aeusserungen vor, welche unmittelbar darüber Licht verbreiten, wohl aber sind aus der Schrift des Theophrastos über die Frömmigkeit bei Porphyrios (de abst. 2, 24) Auszüge erhalten, die den Gegenstand in einer recht lehrreichen Weise berühren: nach ihnen waltet bei dem Opfer entweder die Absicht von den Göttern etwas Gutes zu erlangen oder die sich ihnen dankbar zu zeigen oder die ihnen Verehrung zu erweisen[32]. Dass, insofern Thiere sein Gegenstand sind, der Wunsch den an sich peinlichen Akt des Schlachtens zu heiligen zu seiner Entstehung wohl auch einigermaassen mitgewirkt hat, wird sich uns später ergeben. Von der Empfindung, welche sich an das Opfer knüpfte, ist es für uns sehr schwer uns eine klare Vorstellung zu machen, denn so sehr es auch einleuchtet, dass es aus dem Bestreben hervorging den Gott wie einen Gast des Menschen zu ehren und auf diese Weise entweder das gute Verhältniss zu ihm zu erhalten oder ein besseres zu gewinnen, so wenig lässt sich die Frage beantworten, in wie weit die Masse der Griechen in den verschiedenen Zeiten und Landschaften ihn sich dabei als wirklich gegenwärtig und theilnehmend dachte, in wie weit sie der Feier bloss eine symbolische Bedeutung unterlegte, in wie weit etwa Mittelstufen zwischen beiden Auffassungen möglich waren. Ja, theilweise scheint der Zweck des Aktes ihnen selbst dunkel gewesen zu sein; wenigstens betrachteten sie ihn vielfach nur unter dem Gesichtspunkte eines geheiligten Herkommens, von dem nicht abgewichen werden dürfe. Und aus dieser Unsicherheit entsprangen zwei entgegengesetzte Einseitigkeiten in der Behandlung

der Opfer, denn die einen suchten sich mit der einmal unumgänglichen Verpflichtung so bequem und so wohlfeil als möglich abzufinden, die andern meinten sich durch ein das Nothwendige überschreitendes Mehr der Leistungen bei den Göttern besonders beliebt machen zu können. Die doppelte Auslegung, welche die alten Grammatiker der Opfersitte der athenischen Apaturien gaben, ist in dieser Hinsicht sehr lehrreich. Bei denselben wurde das von einem Mitgliede der Phratrie, das einen Knaben einführte, dargebrachte Opferthier gewogen, und man rief „kleiner!" — *μεῖον*! —, wenn es hinter einem bestimmten Gewichte zurückblieb; jene Grammatiker aber waren darüber uneinig, ob dies eine Schutzmaassregel gegen diejenigen war, welche zu viel, oder gegen diejenigen, welche zu wenig thun wollten (Schol. Ar. Frö. 797; Poll. 3, 53). Obwohl die letztere Meinung wahrscheinlich die richtige ist, so ist doch bemerkenswerth, dass man auch die erstere als möglich ansah, und dies stimmt mit dem, was uns sonst bekannt ist, durchaus überein.

Die alte Sitte brachte es mit sich, dass man bei Thieropfern hauptsächlich die in Fett eingehüllten Knochen und zwar vor Allem die Schenkelknochen der Opferthiere mit einer grösseren oder geringeren Zuthat von Fleisch zu Ehren der Götter verbrannte, wodurch der Eindruck hervorgerufen wurde, als ob man für sie geflissentlich dasjenige auswähle, was zur eigenen Nahrung des Menschen nicht verwendbar war. Dieser Eindruck, den die Priester sehr leicht benutzen konnten um die Frommen zu möglichst reichlicher Zumessung der hinzugefügten Fleischtheile anzufeuern, wird häufig mit mehr oder weniger Spott ausgesprochen: die Theogonie des Hesiodos leitet den allgemein üblich gewordenen Gebrauch aus einer Auseinandersetzung zwischen Göttern und Menschen ab, bei welcher Prometheus dem Zeus zwischen dem unscheinbar eingehüllten Fleische und den zierlich aufgeputzten Knochen die Wahl stellte und dieser die letzteren wählte, obwohl er die List bemerkte (535—560), und manche Stellen der attischen Komiker führen in scherzhaftem Tone darüber Klage, dass man sich nicht entblöde den Göttern darzubieten, was man kaum den Hunden vorwerfen würde (Pherekr. Fr. 18; Eubul. Fr. 96; Menand. Fr. 131; Anonym. 53)[33]. Derselbe Eindruck war aber auch geeignet die den Laien nahe liegende Vorstellung zu verstärken, dass es nur darauf ankomme sich der religiösen Schuldigkeit auf irgend eine Weise zu entledigen, dass jedoch der reale Werth der Gabe etwas ganz Gleichgültiges sei, eine Vorstellung, die sich in gar

Manchem ausprägt. Sie war die Ursache, dass man in Fällen, in denen die regelrechte Ausführung der Opferhandlung unmöglich war, zu einem Surrogate irgendwelcher Art griff, das sich gerade darbot. Dies konnte die Sage sogar als etwas den Göttern besonders Wohlgefälliges ausmalen, wenn die Opfernden durch ein unvorhergesehenes Hinderniss in eine Zwangslage versetzt waren und sich dennoch der frommen Pflicht nicht entziehen wollten, wie nach der Erzählung Pindar's in der siebenten olympischen Ode die Rhodier, die bei der Gründung eines Altars auf einer Berghöhe für die eben geborene Athene Feuer mitzunehmen vergassen und nun ein feuerloses Opfer darbrachten, oder nach der von Pollux (1, 30) mitgetheilten böotischen Tradition die Böotier, die, weil das dem Herakles zur Opferung bestimmte Schaf nicht rechtzeitig eintraf, einen in der griechischen Sprache dem Schafe gleichnamigen Gegenstand, nämlich einen Apfel — *μῆλον* —, nahmen, ihm die Gestalt eines Schafes gaben und ihn so weihten. Dagegen wurden die Götter schwer verletzt, wenn die Absicht von vornherein keine aufrichtige war, wie in dem Beispiele des Kranken in der äsopischen Fabel (58 H), der ohne die Mittel zur Ausführung des Verheissenen zu besitzen für den Fall seiner Genesung das Opfer von hundert Stieren gelobte und diese hinterher aus Talg verfertigte. Seine Strafe bestand in der im Traum ihm gegebenen Verheissung, er werde, wenn er an das Gestade des Meeres gehe, ‚tausend Drachmen einbringen' — *εὑρήσειν ἀττικὰς χιλίας* —: eilig sich dorthin begebend brachte er in der That diese Summe ein, aber nicht für sich, sondern für die Räuber, von denen er daselbst gefangen genommen und für tausend Drachmen verkauft wurde — *εὗρε δραχμὰς χιλίας* —. Die in allem diesem sich geltend machende Auffassung der Opfer tritt uns vielleicht am unmittelbarsten in der bereits von den alten Grammatikern (s. BA I, 471. 472) beobachteten Umwandlung entgegen, die im Munde der Athener die Bedeutung eines Wortes erfahren hat, welches eigentlich bezeichnet ‚als religiöse Ceremonie vollziehen', dann aber bei ihnen den Sinn eines ganz äusserlichen Abthuns ohne Ernst und ohne Nachdruck angenommen hat — *ἀφοσιοῦσθαι* —: so braucht es Isokrates (12, 269) von denen, die bloss um etwas zu sagen höfliche Redensarten machen, so Isäos (7, 38) von denen, die bei Liturgieen nur das Allernothdürftigste thun, so Platon (Br. 7, 331 b) von denen, die, wenn von ihnen Rathschläge verlangt werden, sich der Fragenden durch oberflächliche Antworten entledigen; auch Herodot wendet es einmal (4, 154) auf den an, der eine eidliche Ver-

pflichtung ihrem Wortlaut, aber nicht ihrem Sinne nach erfüllt. Dass bei den Ritualgebräuchen, bei denen man ein so mechanisches Thun als natürlich voraussetzt, ganz vorzugsweise an Opfergebräuche zu denken ist, liegt nahe und erscheint als eine einfache Folge der Vorstellungen, die uns hier beschäftigen. Durchschnittlich war das Streben sich durch prunkendes Ueberschreiten des Erforderlichen in den Augen der Götter gewissermaassen hervorzuthun viel anstössiger. Darum macht Lysias es dem Nikomachos zum schweren Vorwurfe, dass er den Staat zur Darbringung kostspieliger ausserordentlicher Opfer veranlasst und ihn dadurch der Mittel beraubt habe die in den solonischen Gesetzestafeln angeordneten regelmässigen stets zu vollziehen, sehr im Widerspruche mit den Gewohnheiten der athenischen Vorfahren (30, 17—21). Der Sokrates Xenophon's (Denkww. 1, 3, 3), von dem durchaus anzunehmen ist, dass seine Anschauungen in diesem Punkte von denen der frömmeren unter seinen Landsleuten nicht abwichen, führte gern einen Vers des Hesiodos (W. u. T. 336) im Munde, welcher je nach dem Vermögen zu opfern vorschreibt, und pflegte zu behaupten, dass den Göttern die kleinen Opfer der Unbemittelten ebenso willkommen seien wie die grossen der Reichen; eine ähnliche Ansicht sprechen zwei Fragmente des Euripides aus, von denen das eine (940) dem, der mit frommem Sinne opfert, Heil verheisst, auch wenn seine Gabe nur eine geringfügige sei, das andere (329) sagt, die Darbringer der kleinen Opfer seien oft frömmer als die der prächtigen und grossen; auch in einem Epigramme der griechischen Anthologie (A. P. 10, 7) begegnen wir dem Gedanken, dass den Göttern nicht sowohl die Hekatombe als die Verehrung willkommen sei. Eine äsopische Fabel (161 H) führt uns sogar einen Mann vor, dem ein Heros im Traum darüber Vorwürfe macht, dass er ihm zu verschwenderisch opfert und sich dadurch der Gefahr der Verarmung aussetzt, was einigermaassen an den von Lysias gegen Nikomachos erhobenen Tadel erinnert. Darum hiess es auch in der Schrift des Theophrastos über die Frömmigkeit, man ehre die Götter nicht durch grosse, sondern durch häufige Opfer, indem jene nur von Wohlhabenheit, diese von gottesfürchtiger Gesinnung Zeugniss ablegen (Stob. 3, 50), und die von Porphyrios ausgezogene Partie desselben Werkes geht bei Begründung der Opposition gegen die Thieropfer, welche sie enthält, von dem Satze aus, dass das Wohlfeile und leicht zu Beschaffende frömmer und gottgefälliger sei als das schwer zu Beschaffende (Porph. de abst. 2, 13), behandelt somit diesen als einen allgemein an-

erkannten [34]). Sehr bezeichnend wird derselbe durch ein hinzugefügtes Geschichtchen veranschaulicht (2, 15). Von einem Thessalier, der dem Apollon Stiere mit vergoldeten Hörnern und Hekatomben darbrachte, verkündete die Pythia, dass er dem Gotte weniger wohlgefällig gewesen sei als ein Hermioneer, der mit drei Fingerspitzen Körner aus seinem Säckchen geopfert hatte, als aber dieser, hierdurch bewogen, den ganzen Inhalt seines Sackes auf den Altar schüttete, that sie einen zweiten Ausspruch dahin, er habe durch dieses Verfahren doppelt so grosses Missfallen erregt wie früher Wohlgefallen. Als weiterer Beleg für dieselbe Sache führt Porphyrios in seiner eigenen Besprechung des Gegenstandes (2, 17) ein den Tyrrhenern gegebenes Orakel an, nach welchem Apollon an einer Handvoll Körner, die ein armer delphischer Landmann spendete, grössere Freude fand als an den von jenen nach einem Siege geopferten Hekatomben; ausserdem bezieht er sich auf Verse des Komikers Antiphanes (Fr. 163), in denen als Beweis dafür, dass die Götter nur an wohlfeilen Gaben sich erfreuen, der Umstand benutzt wird, dass der Weihrauch selbst nach einer Hekatombe nicht fehlen darf und somit als der einzig bedeutsame Theil des Opfers erscheint. Durchaus auf dem Boden der gleichen Anschauung bewegt sich, was Plutarch (M. 83 c) von einem Zeitgenossen der ältesten Diadochen, dem megarischen Philosophen Stilpon, berichtet. Dieser soll, als ihm Poseidon in einem Traumbilde seinen Unwillen wegen eines unterlassenen Stieropfers zu erkennen gab, sich darauf berufen haben, dass er mit gutem Vorbedacht nicht mittelst geborgten Geldes die Stadt mit Dampf erfüllt, sondern aus eigenen Mitteln maassvoll geopfert habe, und darauf soll der Gott ihm lächelnd die Hand hingestreckt und gesagt haben, er wolle um seinetwillen den Megareern einen reichen Sardellenfang spenden. Nicht anders wird in den Vorschriften der Pythagoreerin Phintys (Stob. 74, 61) den Frauen Einfachheit der Opfer zur Pflicht gemacht. Noch weiter geht die Ansicht, die einer im zweiten Alkibiades (148 d — 149 c) mitgetheilten Erzählung zu Grunde liegt und die selbst die rituelle Correctheit als etwas Gleichgültiges behandelt: danach hätte das Orakel des Zeus Ammon einer athenischen Gesandtschaft auf die Frage, weshalb die Spartaner immer siegen und die Athener immer unterliegen, obwohl die ersteren das Opfern sehr nachlässig betrieben und es nicht einmal vermieden krüppelhafte Thiere dazu zu wählen, während die letzteren darin nichts versäumten, geantwortet, der Gott ziehe die Andachtsstille der Spartaner allen Opfern der übrigen Helle-

nen vor. Und es ist insofern ebenso sehr eine strenge Folgerung aus dem, was im Gemüth der Nation lebte, wie eine Opposition gegen eine vielfach hervortretende unlautere Seite des herrschenden Volksglaubens darin zu erblicken, wenn Platon im zehnten Buche der Gesetze (906 c — 907 b) mit scharfen Worten die Ansicht derjenigen zurückweist, die die Götter gewissermaassen als bestechlich denken und annehmen, sie könnten mit der Ungerechtigkeit der Menschen sich versöhnen, dafern sie nur von dem durch diese erworbenen ungerechten Gute einen Theil in Form von Opfern erhielten. Der unmittelbare Anknüpfungspunkt dafür liegt in dem sacralrechtlichen Satze, dass gestohlenes Gut nicht zur Opferung benutzt werden dürfe. Dass dieser nicht etwa bloss stillschweigend galt, sondern ausdrücklich aufgestellt war, darüber belehrt uns seine Erwähnung bei Porphyrios (*οὐδὲ καρπῶν ὁ ἀψάμενος ἀλλοτρίων ὁσίως θύει*, de abst. 2, 12)[35]; wie ernsthaft es in der That mit seiner Befolgung genommen wurde, erhellt aus der Erzählung Herodot's (1, 160) von den Chiern, die es vermieden beim Opfern Feldfrüchte aus dem mysischen Landstriche Atarneus zu verwenden, weil sie auf unrechtmässige Weise in den Besitz desselben gekommen waren.

Der Sitte des Opferns als solcher blieb man indessen treu, und nicht bloss konnte der Sprecher in einer von Antiphon's Tetralogieen (*A*, *β*, 12) unter den zu seiner Empfehlung dienenden Eigenschaften die mit aufzählen, dass er ein ‚gern opfernder' — *φιλοθύτης* — sei, sondern es erregten auch noch in den Zeiten weit verbreiteter philosophischer Skepsis die Epikureer dadurch Anstoss, dass sie, während sie sich im Uebrigen den Verpflichtungen der Gottesverehrung nicht entzogen (Philod. de mus. 4, col. 4), bei der Mahlzeit nicht opferten (Athen. 5, 179 d). Man sah darin ein geheiligtes Herkommen, das als solches unbedingt aufrecht erhalten werden müsse. Um so mehr erlangte der Grundsatz Geltung, dass man sich hierin wie überhaupt in der Uebung des Cultus durchaus an die Ueberlieferung und das Gesetz des Staates zu binden, jede Abweichung davon, auch die geringste, zu vermeiden habe. Ein Vers des Hesiodos (Fr. 185) sprach aus, dass man so opfern müsse, wie der Staat es thue, indem das alte Gesetz das beste sei; dasselbe schärfte ein Gesetz Drakon's ein (Porphyr. de abst. 4, 22). Wenn das delphische Orakel gefragt wurde, auf welche Weise man die Götter ehren solle, so pflegte es zu antworten: „nach dem Gesetze des Staates", eine Antwort, die Sokrates zu der seinigen machte, wenn jemand an ihn die gleiche Frage richtete (Xen.

Denkww. 1, 3, 1. 4, 3, 16; vergl. Cic. de legg. 2, 16, 40). Demselben Gedanken wird mannigfach auch von Anderen Ausdruck gegeben. Isokrates hat unter seine dem Demonikos gegebenen Regeln auch die aufgenommen (13), dass man die Gottheit immer, hauptsächlich aber mit dem Staate ehren müsse. Im Areopagitikos (29. 30) preist dieser Redner das Verhalten der Athener der Vergangenheit, welche die Verehrung der Götter nicht unregelmässig und ordnungslos übten noch das eine Mal dreihundert Stiere in Procession dahinführten um das andre Mal die von den Vätern ererbten Opfergebräuche zu unterlassen, sondern darüber wachten, dass sie weder von dem Herkömmlichen etwas auflösten noch darüber hinaus etwas hinzufügten, weil sie die Frömmigkeit nicht in der Grösse des Aufwandes, sondern in dem Vermeiden jeder Abänderung erblickten. In der vorher erwähnten Stelle der Rede des Lysias gegen Nikomachos hat der erhobene Vorwurf gerade darin den Kern seiner Schärfe, dass der Angeklagte durch die von ihm veranlassten ausserordentlichen Opfer die Darbringung der durch das solonische Gesetz vorgeschriebenen regelmässigen verhindert hat, und der Kläger stellt dazu sein eigenes Verhalten in Gegensatz: ähnlichen Inhalts ist der Tadel des Demosthenes (19, 86) gegen Aeschines, weil er eine Abänderung der Feier der Herakleen veranlasst hat. Es steht damit im Zusammenhange, dass in Athen derjenige bestraft werden konnte, der sich bei den Staatsopfern von der väterlichen Sitte entfernte: ein Fall dieser Art, der den Hierophanten Archias betraf, wird in der Rede gegen Neära (116) erzählt [36]. Wie häufig aber überhaupt die attischen Staatsredner Veranlassung hatten den Gegenstand zu besprechen und sich je nach Zeit und Umständen über das Wünschenswerthe sei es der Stetigkeit und der Wohlfeilheit sei es des Glanzes der öffentlichen Opfer zu verbreiten, das zeigen recht augenscheinlich die ausführlichen Rathschläge, welche ihnen das dritte Kapitel der sogenannten aristotelischen Rhetorik an Alexander für solche Fälle ertheilt [37].

Zu der Gottwohlgefälligkeit der Opferhandlung sowie jeder Art von Gottesdienst gehörte aber ausser der rituellen Correctheit und dem Vermeiden alles ungehörig Auffallenden auch eine der Würde des Aktes entsprechende äussere Haltung [38]. Noch wichtiger war die völlige Reinheit aller daran Theil Nehmenden. Insofern es sich dabei um das Wegfallen jeder Art von Befleckung im engeren Sinne handelt, versteht sich dies ganz von selbst, allein es ist in einem früheren Abschnitte, in welchem dieser Begriff näher erörtert wurde (Bd. 1,

S. 118—133), gezeigt worden, wie sich darin das Liturgische mit dem Moralischen mehrfach berührt und wie besonders das delphische Orakel bestrebt war die schwerere Befleckung durchweg von der Verschuldung abhängig zu machen; dies führte weiter verfolgt sehr natürlich dazu, dass man von dem Ausüber des Cultus die vollständige sittliche Reinheit auch in denjenigen Beziehungen verlangte, in denen ihr Fehlen keine Befleckung verursachte. Nach Porphyrios (de abst. 2, 19) und Clemens von Alexandria (Stromm. 5, 1, 13) las man über dem Eingange des Asklepiostempels zu Epidauros die Aufschrift:

> Nur wer rein ist, betrete die Schwelle des duftenden Tempels,
> Niemand aber ist rein, ausser wer Heiliges denkt,

eine Aufschrift, welche mit Rücksicht auf die verhältnissmässig späte Verbreitung der Verehrung des Heilgottes am wahrscheinlichsten der attischen Periode zuzuschreiben sein wird [39]). Sie gewährt einen Schluss auf das Stadium der Anerkennung, in welchem sich das durch sie ausgedrückte Gebot damals befand, denn die Priester würden an einer so hervorragenden Stelle nichts durchaus Selbstverständliches ausgesprochen, aber auch nicht etwas angebracht haben, was nur von einzelnen Philosophen gelehrt wurde. Zwei Epigramme der griechischen Anthologie (A. P. 14, 71. 74) wiederholen ihren wesentlichen Inhalt, indem sie ausführen, wie die Eintrittsfähigkeit in das Heiligthum dem Schlechten durch kein Mittel der Reinigung zu Theil werden kann, und indem das eine hinzufügt, dass um sie zu erlangen für den Guten eine geringe Besprengung genüge, das andere bei diesem jedes Vorhandensein einer dazu nöthigenden Befleckung in Abrede stellt. Bei attischen Schriftstellern kehren ähnliche Gedanken in verschiedenen Formen wieder. Lysias macht darauf aufmerksam (26, 8), dass die Ehrfurcht gegen die Götter mehr leide, wenn der zum Archon bestimmte Euandros, der sich durch Theilnahme an den Bestrebungen der Oligarchen compromittirt hat und der vorgeschriebenen Prüfung in Betreff seiner Würdigkeit nicht regelrecht unterworfen worden ist, bei den vor dem Beginne des neuen Amtsjahrs zu bringenden Staatsopfern mitwirkt als wenn er dabei durch seinen Vorgänger vertreten wird. Die Ausschliessung dessen, der seine Pflichten gegen die Eltern versäumt, von dem Archontat Athen's führt Sokrates in Xenophon's Denkwürdigkeiten (2, 2, 13) auf das Motiv zurück, dass ein solcher nicht auf eine den Göttern wohlgefällige Weise opfern kann. Isokrates empfiehlt in den Ermahnungen an Nikokles (20) das treue Festhalten an den ererbten Formen des Cultus, erklärt es aber

gerade im Zusammenhange hiermit für das schönste Opfer und den besten Gottesdienst, dass man sich selbst so gut und so gerecht wie möglich darstelle, was mit einem von dem Helden des pseudoxenophonteischen Agesilaos (11, 2) gern bekannten Grundsatze durchaus in Uebereinstimmung steht. Wenn Xenophon in der Anabasis (5, 7, 32) seine Soldaten darauf aufmerksam macht, wie die Duldung des Gesandtenmordes jedes rechte Opfer unmöglich machen würde, und wenn Demosthenes (22, 78; vergl. 24, 186) eine Religionsverletzung darin sieht, dass ein Mann von der Vergangenheit des Androtion Anordnungen für den Staatscultus trifft, so kommt dabei allerdings die eigentlich liturgische Reinheit zugleich in Frage, allein auch diese Beispiele machen deutlich, wie unmittelbar sich dieselbe in der Empfindung mit der moralischen vermischt. Auf dem Boden der geschilderten Anschauungen erwuchs denn als natürliche Consequenz der von Platon in den Gesetzen (4, 716 d) schön ausgedrückte Gedanke, dass der durch den Gottesdienst vermittelte Verkehr mit den Göttern für den Guten das Trefflichste und Förderlichste, für den Schlechten aber das Gegentheil sei, denn des letzteren Seele sei unrein und darum all sein Bemühen durch Cultushandlungen etwas zu erreichen vergeblich, indem ein Gott so wenig wie ein braver Mann von einem Unreinen Geschenke annehmen könne. Es ist nicht wunderbar, dass dieser Gedanke auch von Späteren wiedergegeben wurde; wenigstens hat der stoische Moralist, von dem die sogenannte Einleitung zu den Gesetzen des Zaleukos herrührt (Stob. 44, 20; Diod. 12, 20), ihn sich fast wörtlich angeeignet.

In jenem Festhalten der geheiligten Cultussitte, welches durchweg gefordert wurde, äusserte sich nicht bloss der fromme Mann, sondern auch der gute Bürger, denn diese Sitte war ein sehr wesentlicher Bestandtheil des Staatsgesetzes und diente in hervorragender Weise als ein Bindemittel der Staatsgemeinschaft. Damit hängt zusammen, dass das Wort, welches das Glauben und zwar zunächst und vorzugsweise das religiöse Glauben bezeichnet, — **νομίζειν** — eigentlich bedeutet ‚als Sitte oder Herkommen anerkennen', ein Umstand, durch den seine Anwendung in dem Gesetze, auf das die Anklage gegen Sokrates sich stützte, eine eigenthümliche Doppeldeutigkeit erhielt, denn es konnte darin ebensowohl auf die von der vaterländischen Sitte geforderte Theilnahme an dem Cultus der Staatsgötter als auf das Fürwahrhalten ihrer Existenz bezogen werden. Auch konnten Zweifel entstehen, wie es mit der Religionsübung zu halten sei, wenn man den

heimatlichen Boden verlassen hatte. In der Verhandlung zwischen Böotiern und Athenern, von welcher Thukydides im vierten Buche (97. 98) berichtet, versichern jene, es sei ein von den Hellenen allgemein anerkannter Grundsatz, dass man in Feindesland die Heiligthümer unberührt zu lassen habe, während diese vielmehr die Geltung des Grundsatzes behaupten, dass dem thatsächlichen Besitzer eines Landes auch seine Heiligthümer gehören. Allerdings scheinen gerade die Böotier in dieser Hinsicht besonders streng gewesen zu sein: duldeten sie doch nicht einmal, dass Agesilaos vor seiner Ueberfahrt nach Kleinasien auf ihrem Boden in Aulis nach spartanischer Landessitte der Artemis opferte, sondern liessen die Fortsetzung des Opfers verhindern und die Opferstücke vom Altar werfen (Xen. Hell. 3, 4, 4; Plut. Ages. 6). Ihnen ähnlich dachte auch der argeiische Priester, der nicht dulden wollte, dass Kleomenes als Fremder im Heräon zu Argos ein Opfer verrichtete, aber damit freilich nichts erreichte als dass Kleomenes ihn durchpeitschen liess (Her. 6, 81). Dass es im Kriege zuweilen unumgänglich war die Tempel eines fremden und namentlich eines feindlichen Landes zu verletzen und dass solche Verletzungen dann leicht Entschuldigung fanden, ist früher (S. 21) erörtert worden; im Allgemeinen aber scheinen fromme Männer gern den Grundsatz des Agesilaos (Pseudoxen. Ages. 11, 1) befolgt zu haben auch die Heiligthümer und Götter der Feinde zu ehren. So lässt z. B. Xenophon seinen Kyros bei Ueberschreitung der medischen Grenze zuerst zu den persischen und darauf zu den medischen, bei Ueberschreitung der assyrischen zuerst zu den medischen und darauf zu den assyrischen Göttern beten (Kyrop. 2, 1, 1. 3, 3, 21); von sich selbst weiss er zu berichten, dass er im Armenierlande ein erbeutetes Pferd nicht weiter mitführte, sondern dem Ortsvorsteher zur Opferung übergab, als er erfahren hatte, dass es dem Sonnengott heilig sei (Anab. 4, 5, 35).

Mit dem Werthlegen auf die Aufrechthaltung der ererbten und durch die Autorität des Staates geheiligten Cultusformen hing eine gewisse Geringschätzung solcher Privatculte zusammen, durch die manche Einzelne, namentlich Kranke und Frauen, ihrem religiösen Bedürfniss zu genügen suchten, eine Geringschätzung, deren Consequenz Platon zieht, wenn er am Schlusse des zehnten Buches der Gesetze sie zu verbieten vorschlägt. Die Vorliebe der Frauen für dergleichen Culte, an die sich oft wilde ekstatische Gebräuche knüpften, hat zu allen Zeiten fortgedauert; daher lieben es spätere Moralphilosophen,

wie Plutarch in den ehelichen Vorschriften (145 c) und die Pythagoreerin Phintys (Stob. 74, 61), sie nachdrücklich davor zu warnen. Vollends galt es allgemein als unerlaubt sich fremden Gottesdiensten hinzugeben. Freilich herrschte zu diesen in Athen auch wiederum eine eigenthümliche Neigung, welche die komischen Dichter wiederholt verspottet haben [40]: Strabon erwähnt ihrer an einer bemerkenswerthen Stelle (10, 471), indem er sagt, die Athener seien wie in Allem so auch in der Religion Liebhaber des Fremden gewesen; eine Anspielung darauf enthält auch die Erzählung in Cicero's zweitem Buche von den Gesetzen (16, 40), nach welcher die Athener, als sie einmal von dem delphischen Orakel die Anweisung erhielten diejenigen Gottesdienste am meisten festzuhalten, welche der Sitte der Väter entsprächen, ihre Frage wiederholten und geltend machten, die Sitte der Väter sei oft verändert worden. Aber dieser Neigung steuerten wenigstens zeitweise die Gesetze des Staates, denn wenn Josephos (g. Apion 2, 37) sagt: „Dies war bei ihnen durch ein Gesetz verboten, und als Strafe war für diejenigen, welche einen fremden Gott einführten, der Tod bestimmt", so ist es unmöglich die Nachricht bloss darauf zurückzuführen, dass dieser Schriftsteller darauf ausging die Intoleranz der Juden bei allen andern Völkern wiederzufinden, vielmehr darf bei der Leichtigkeit, mit der man sich zu seiner Zeit über die hauptsächlichen Verhältnisse des ehemaligen demokratischen Athen unterrichten konnte, an der Thatsache nicht gezweifelt werden. Von dem ersten Metragyrten, der die Mysterien der grossen Mutter aus Phrygien nach Athen brachte und viele Frauen in sie einweihte, erzählen die Lexikographen (Phot. u. Suid. s. v. μητραγύρτης), dass er zur Strafe in einen Abgrund geworfen wurde und dass erst in Folge einer darauf ausgebrochenen Seuche die Athener sich durch ein Orakel bestimmen liessen zur Sühnung an der Stätte des Mordes ihm eine Bildsäule zu errichten und der Göttin ein Heiligthum zu weihen. Die Erbitterung gegen diesen Priester scheint dadurch noch gesteigert worden zu sein, dass die von ihm eingeführten Gebräuche an die der eleusinischen Mysterien erinnerten und als eine Verhöhnung derselben erscheinen konnten (Schol. Ar. Plut. 431). Wenn Aristophanes in einem verlorenen Stücke den Sabazios und einige andere fremde Götter durch ein Gericht verurtheilen und aus Athen vertreiben liess, so braucht dies für sich betrachtet freilich nur eine jener in der Komödie beliebten Aeusserungen des Spottes zu sein, deren Strabon Erwähnung thut, allein eine noch grössere Schärfe hat es doch, wenn ein Gesetz vorhan-

den war, zufolge dessen die in das Auge gefasste Eventualität wirklich eintreten konnte. Der sonst bekannten Gesinnung des genannten Dichters entspricht es durchaus, dass er in einem Falle, wo der guten Sitte Athen's Gefahr zu drohen schien, auf strenge Handhabung eines Gesetzes drang, das in rechtlicher Gültigkeit bestand, aber thatsächlich fast ausser Anwendung gekommen war. Denn ein solches wird das hier in Rede stehende allerdings gewesen sein: erklärt sich doch nur auf diese Weise der sonst auffallende Umstand, dass Cicero bei seiner Besprechung der Sache (de legg. 2, 15, 37) sich auf jene ironische Behandlung des Komikers und nicht auf geschichtliche Beispiele der Unterdrückung fremder Culte beruft. Dennoch scheint es auch nach der Zeit des Aristophanes nicht ganz an solchen Beispielen gefehlt zu haben. Die von Hypereides gegen Phryne erhobene Anklage wegen Religionsfrevels stützte sich auf die Einführung eines neuen Gottes und die Veranstaltung ungesetzlicher religiöser Zusammenkünfte von Männern und Frauen (OA II, 302). Demosthenes spielt einmal (19, 281) auf die Hinrichtung einer Priesterin an, die ganz wie die Mutter des Aeschines unerlaubte Religionsgesellschaften um sich versammelt hatte: die an sich sehr nahe liegende Annahme, dass auch diese zur Verehrung fremder Gottheiten anleitete, gewinnt noch an Wahrscheinlichkeit, wenn man erwägt, dass ihr Name einem alten Erklärer zufolge Ninos war, derselbe Name, welchen nach der natürlichsten Textherstellung diejenige trug, die Josephos als aus gleichem Grunde zum Tode verurtheilt anführt. Mit der lemnischen Zauberin Theoris, von der die erste Rede gegen Aristogeiton (79) erwähnt, dass sie um der von ihr geübten Reinigungsgebräuche willen die Todesstrafe erlitt, hatte es schwerlich eine andere Bewandtniss. Dass für die Erzählung von der wegen gottesdienstlicher Neuerungen zum Tode verurtheilten Magierin in einer äsopischen Fabel (112 H) Athen gleichfalls als Lokal vorauszusetzen ist, dürfte als gewiss zu betrachten sein. Auch in dem Processe des Sokrates hat das Gesetz eine Rolle gespielt, indem der psychologisch vielleicht wirksamste unter den drei gegen ihn erhobenen Anklagepunkten juristisch dadurch gestützt wurde, dass sein Dämonion als eine neue und fremde Gottheit im Gegensatze zu den Staatsgöttern Athen's erschien[41].

Nicht minder als die Erfüllung der Cultuspflichten lag dem Gutgesinnten auch ob die Gebote der Götter, wie sie, sei es in der Form von Orakelsprüchen und Vorzeichen sei es in der einer persönlichen Erleuchtung durch eine innere Stimme, durch Visionen oder durch

Traumgesichte ihm kund wurden, unbedingt zu befolgen. Das alte Gebot des Pythagoras ‚dem Gotte zu folgen'[42]) behielt in den Jahrhunderten nach ihm fortwährend seine Geltung, wenn es auch nicht mehr ganz in jenem tiefen Sinne einer Aufforderung zum Streben nach Gottähnlichkeit verstanden wurde, welche sein Urheber darein hatte legen wollen: die Allgemeinheit seiner Anerkennung prägt sich recht deutlich in seiner sprüchwörtlichen Anwendung aus, von der besonders eine Stelle im Euagoras des Isokrates (29) ein Beispiel bietet, in welcher es von den Bundesgenossen des kyprischen Königs heisst, sie seien ‚ihm wie einem Gotte folgend' — ὥσπερ θεῷ συνακολουθοῦντες — den Verabredungen treu geblieben. Im vierten Buche der platonischen Gesetze (716 b) stellt Kleinias es der Erörterung der Pflichten des Staatsbürgers als Grundsatz voran, dass Jedermann darauf sinnen werde zu denen zu gehören, welche dem Gotte zu folgen bereit sind — τῶν ξυνακολουθησόντων τῷ θεῷ —. Vielleicht die würdigste Anwendung hat Sokrates dem Satze gegeben, als er in seiner Vertheidigungsrede seine lehrende Thätigkeit als einen von dem Gotte ihm aufgelegten Beruf darstellte, dem er um menschlicher Gebote willen nicht habe untreu werden dürfen. Es ist nur eine andere Wendung der gleichen Anschauung, wenn er in Xenophon's Denkwürdigkeiten (4, 3, 17) den dem Euthydemos gegebenen Rath, die Gottesverehrung dem Geheisse des delphischen Orakels gemäss nach dem Gesetze des Staates zu üben, durch die Betrachtung unterstützt, man könne das Wohlgefallen der Götter am meisten dadurch gewinnen, dass man ihnen so viel wie möglich folge. Auch sonst pflegte er, wie an einer andern Stelle derselben Schrift (1, 3, 4) berichtet wird, nichts bei Anderen für thörichter zu erklären und nichts sorgfältiger selbst zu vermeiden als die Nichtbefolgung eines göttlichen Zeichens: von dem Werthe, den er auf die Zeichendeutung legte, ist in ihr wiederholt die Rede (1, 1, 9. 1, 1, 19. 1, 4, 15. 4, 3, 12. 4, 7, 10). Ebenso findet nur seine Anschauung darin ihren Ausdruck, wenn sein Schüler Xenophon in der Kyropädie (1, 6, 44) dem Vater des Kyros die Mahnung an seinen Sohn in den Mund legt: „Im Widerspruche mit Opfern und Vogelzeichen unternimm weder für dich selbst noch für dein Heer jemals etwas, indem du einsiehst, dass Menschen sich über ihre Handlungen auf Grund von Vermuthungen entscheiden, aber ohne zu wissen, aus welcher von ihnen das Gute entspringen werde" und den Kyros am Schlusse seines Lebens den Göttern dafür danken lässt, dass sie ihn stets durch ihre Orakel geleitet haben (8,

7, 3); ähnlich ist die Aeusserung des Hermogenes im Gastmahl (4, 48). Die tadelnden Worte, welche Euripides im Hippolytos (1321) der Artemis leiht, weil Theseus seinem Sohne geflucht hat ohne sich zuvor durch Seherspruch die Gewissheit seiner Schuld verschafft zu haben, sind ein Ausfluss der gleichen Denkart.

Der von Sokrates so nachdrücklich verkündete Grundsatz beherrschte nach allen Seiten das griechische Leben, und wenn auch Einzelne seiner oft spotten mochten, so setzten sich doch Gesammtheiten nicht leicht über ihn hinweg. Vielleicht am wichtigsten erschien seine Befolgung bei allem, was den Gottesdienst betrifft. Fast überall in Griechenland sind die Cultuseinrichtungen durch das delphische Orakel oder doch nicht ohne seine Zustimmung geordnet worden, und auch wo die Einrichtungen feststehen, fällt dem Ausleger der göttlichen Zeichen die Aufgabe zu auf das in dieser Beziehung nicht zu Versäumende aufmerksam zu machen, wie z. B. Xenophon in der Anabasis (7, 8, 4) durch den Seher Eukleides daran erinnert wird, dass er dem Zeus Meilichios noch nicht geopfert hat. Wie der Rath einer angesehenen Orakelstätte jedesmal dann eingeholt wurde, wenn Private oder Stadtgemeinen darüber in Zweifel waren, welcher Gottheit Schutz sie anrufen sollten um einen gewünschten Erfolg zu erreichen, ist bereits früher (S. 37) bemerkt worden. Selbst darüber konnte das Orakel unter Umständen Auskunft ertheilen, ob die dargebrachten Weihegaben dem Gotte genügten oder nicht: ein Beispiel davon bieten die siegreichen Griechen nach der Schlacht bei Salamis, deren bezügliche Frage in Delphi nach Herodot (8, 122) in Betreff der Aegineten verneint, in Betreff aller übrigen bejaht wurde. Hieraus erklärt sich, dass Eryximachos in Platon's Gastmahl (188 c) als das eigentliche Gebiet, auf welchem die Mantik waltet, den Verkehr zwischen Göttern und Menschen bezeichnen kann.

Auch in allen übrigen Beziehungen glaubte man die Wohlfahrt der Staaten in hohem Maasse von der Beobachtung des angegebenen Grundsatzes abhängig. Vor allen wichtigen Entscheidungen holte man den Rath eines Orakels ein. Jede Ausnahme erschien in hohem Maasse anstössig: wie stark Herodot (5, 42) es missbilligt, dass der Spartaner Dorieus ohne Befragung Delphi's eine Kolonie nach Libyen führte, und wie stark Xenophon (Hell. 7, 1, 27), dass die Thebaner und Lakedämonier im Jahre 368 ohne solche in Folge persischer Anregung über einen Frieden unterhandelten, fühlt der aufmerksame Leser leicht. Freilich waren die ertheilten Sprüche oft vieldeutig,

so dass der Auslegung ein weiter Spielraum blieb und nicht selten das Entgegengesetzte aus ihnen entnommen werden konnte, allein dass man sich über sie hinwegsetzte, geschah doch nicht leicht. Wie Herodot (4, 164) es darstellt, verlor Arkesilaos der vierte seine Herrschaft und sein Leben, weil er entgegen einer Weisung der Pythia seine Widersacher, die ihn zeitweilig aus Kyrene vertrieben hatten, grausam züchtigte, und selbst die Vernachlässigung eines von dem böotischen Seher Bakis herrührenden Orakels, so wenig auch ein solches als einem delphischen gleichstehend angesehen werden konnte, rächte sich nach demselben Geschichtsschreiber (8, 20) an den Euböern bei Gelegenheit des Rückzuges der Hellenen von Artemision. Fast noch mehr kam darauf an, dass man sich derjenigen Belehrung nicht verschloss, welche die Götter vermittelst ausserordentlicher Begegnisse ertheilten, die als Vorzeichen angesehen werden mussten. Antiphon rühmt es (5, 81) an den Athenern, dass sie durch sorgfältige Beachtung der göttlichen Zeichen die Sicherheit ihres Staates zu erhalten gewusst haben; dagegen macht Aeschines es einmal (3, 130. 131) seinen Landsleuten zum schweren Vorwurfe, dass sie bei Gelegenheit des amphisseischen Krieges trotz der deutlichen Warnungen, welche die Götter ihnen ertheilten, des plötzlichen Todes von Mysten, des Nichtgelingens der Opfer, an der Politik des Bündnisses mit den Amphisseern festhielten. Aus ähnlichem Grunde scheint auch Herodot (6, 27) die Chier tadeln zu wollen: sie hatten sich nicht dadurch warnen lassen, dass von einem von ihnen nach Delphi entsandten Chore von hundert Jünglingen achtundneunzig einer Krankheit erlegen waren und dass der Einsturz eines Schulhauses in ihrer Stadt die darin befindlichen Kinder, einhundertundzwanzig an der Zahl, sämmtlich mit Ausnahme von einem getödtet hatte, und wurden in Folge dessen unvorbereitet überrascht, als Histiäos in ihr Land einfiel. Kriegerische Unternehmungen und staatliche Akte wurden unterlassen oder unterbrochen, wenn ein Naturereigniss eintrat, das ein ungünstiges Vorzeichen zu enthalten schien. Es konnte darum selbst in den Text von Waffenbündnissen verschiedener Staaten unter einander die Clausel aufgenommen werden, dass der einzelne Theilnehmer sich den Beschlüssen der Gesammtheit unterordnen wolle, insofern nicht etwa von Seiten der Götter oder Heroen ein Hinderniss eintrete (*ἢν μή τι θεῶν ἢ ἡρώων κώλυμα ᾖ*). Ein uns bekanntes Beispiel davon ist das Bündniss der peloponnesischen Staaten mit Sparta (Thuk. 5, 30, 1. 3), denn wenngleich die Korinthier jene Clausel auch auf

ihre eidlichen Verpflichtungen gegen die Bewohner der thrakischen Landstriche bezogen, um unter Berufung darauf ihren Beitritt zu dem Friedensvertrage mit Athen verweigern zu können, so ist doch unzweifelhaft bei ihr ursprünglich vorzugsweise an Behinderungen durch Zeichen der hier in Rede stehenden Art oder durch heilige Festzeiten [43]) gedacht. Die Strenge, deren sich die Athener und Spartaner nach dieser Seite befleissigten, preist Pausanias (3, 5, 8) ganz besonders. Nicht wenige uns bekannte geschichtliche Beispiele bestätigen seine Behauptung. Pausanias' Vater Kleombrotos zog im Jahre 480 die spartanischen Truppen, welche die zur Vertheidigung des Isthmos bestimmte Mauer errichtet hatten, auf Anlass einer Sonnenfinsterniss von dort zurück (Her. 9, 10). Als im Sommer 420 nach der Olympienfeier sowohl spartanische als argeiische Abgesandte die Korinthier auf die Seite ihrer Staaten zu ziehen suchten, wurde eine Erderschütterung die Ursache, dass die einen wie die andern unverrichteter Sache nach Hause zurückkehrten (Thuk. 5, 50, 5). Im Jahre 412 änderten die Spartaner die getroffenen Dispositionen, indem sie nur fünf Kriegsschiffe statt zehn nach Chios schickten und sie unter den Befehl des Chalkideus statt unter den des Melanchridas stellten, weil eine Erderschütterung sie irre gemacht hatte (Thuk. 8, 6, 5). Der Spartanerkönig Agis gab, wie bei Xenophon (Hell. 3, 2, 24) erwähnt wird, im Jahre 402 seinen Kriegszug nach Elis um einer Erderschütterung willen wieder auf. Etwas skeptischer oder wenigstens kühner verfuhr nach der Erzählung desselben Schriftstellers Agesipolis, als während seines Einfalls in Argos im Jahre 390 gleichfalls eine Erderschütterung eintrat. An das Beispiel des Agis erinnert erwiderte er, dass er in diesem Zeichen eine Warnung sehen würde, wenn es ihm vor dem Ueberschreiten der feindlichen Grenze gegeben wäre, so aber eine Aufmunterung darin sehen müsse, allein das Hinzukommen eines Gewitters, das mehrere seiner Soldaten tödtete, und der Unvollkommenheit der geschlachteten Opferthiere, denen die Leberlappen fehlten, vermochte auch ihn zum Rückzuge (Hell. 4, 7, 4—7). 397 weigerten sich die Korinthier an dem Zuge des Agesilaos nach Asien Theil zu nehmen, weil sie in einer Ueberschwemmung, die in ihrer Stadt einen Zeustempel unter Wasser gesetzt hatte, ein ungünstiges Vorzeichen erblickten (Paus. 3, 9, 1). 392 hob Iphikrates die Belagerung von Stymphalos wegen eines abschreckenden Wetterzeichens wieder auf (Strab. 8, 389). In Syrakus verhinderten nach der Vertreibung des Dionysios fortwährende Wetterzeichen fünfzehn Tage

hindurch die Beamtenwahlen (Plut. Dion 38). Wie Aristophanes in den Acharnern (171) andeutet, pflegte in Athen eine Volksversammlung vertagt zu werden, wenn ein eintretendes Unwetter, das eben deshalb Zeuszeichen — *Διοσημία* — genannt wurde, auf die Ungunst des Zeus schliessen liess: eine Bestätigung dafür bietet die im Frühling 420 gehaltene Volksversammlung, in der spartanische Gesandte über den Abschluss eines Bündnisses unterhandelten und die einer Erderschütterung halber nicht zu Ende geführt, sondern auf den folgenden Tag verschoben wurde (Thuk. 5, 45, 4; Plut. Nik. 10). Zu den bekanntesten Thatsachen der griechischen Geschichte gehört, dass Nikias im Jahre 413 zum grossen Schaden Athen's den nothwendig gewordenen Rückzug von Syrakus verzögerte, weil eine Mondfinsterniss ihn schreckte, aber der Bericht des Thukydides (7, 50, 4) belehrt uns, dass er hierin keineswegs allein stand, sondern dass die Mehrzahl der Athener im Lager es als Gewissenssache ansah ein solches Zeichen der Götter nicht unbeachtet zu lassen. Und obwohl die Vorzeichen in der grossen Mehrzahl der Fälle, auf welche sich unsere Nachrichten beziehen, eine warnende Bedeutung haben, so sind doch auch solche von ermuthigender Wirkung möglich, wie der nächtliche Feuerschein, den Kyros und seine Truppen bei Xenophon (Kyrop. 4, 2, 15) auf ihrem Vormarsche in Assyrien erblicken. — Vor Allem kam im Kriege ungemein viel darauf an, dass die Opfer auf das Wohlgefallen der Götter an ihnen und ihren Darbringern schliessen liessen, wozu sowohl makellose Beschaffenheit der Eingeweide der geopferten Thiere als regelrechtes Aufsteigen der Opferflamme gehörte. Hierauf zu achten und, falls die ersten Zeichen ungünstig ausfallen, abzuwarten bis sich bei wiederholtem Opfern günstige einstellen, gehört zu den hauptsächlichen Obliegenheiten des Feldherrn, denn das Bewusstsein, dass die Götter mit geneigtem Auge auf sie schauen, befeuert wie nichts Anderes den Muth der Mannschaft, ein Umstand, den Xenophon im Reitergeneral (6, 6) und nach ihm noch stärker der späte Onosander (10, 25—28) hervorhebt. Das von diesen Schriftstellern Gesagte erhält sein volles Licht durch das Verfahren des Spartanerkönigs Pausanias in der Schlacht bei Platää, in welcher er Anfangs wegen ungünstiger Zeichen seinen Landsleuten befahl den Hagel der persischen Geschosse ohne Vertheidigung auszuhalten, dann aber, als die Zeichen günstig geworden waren, sie zum Angriff vorgehen hiess (Her. 9, 61. 62. 72; Plut. Arist. 17. 18). Sehr streng hat Xenophon auf dem von ihm selbst in der Anabasis

beschriebenen Zuge die Regel stets befolgt. Als die Griechen ihn zum Oberfeldherrn ausersehen hatten, mahnten die Opferzeichen, deren Eindruck noch durch die Erinnerung an einen früher gehabten Traum verstärkt wurde, ihn von der Annahme der Würde ab, und dieser Grund überzeugte das Heer, welches seinen politischen Bedenken kein Gehör schenken wollte, sogleich von der Nothwendigkeit seiner Ablehnung (6, 1, 21—32). Einige Tage nachher war er auf Anrathen des Neon im Begriffe sich mit seinen Leuten bei Heraklea in Pontos von den übrigen, die von dem nunmehr gewählten Cheirisophos abgefallen waren, zu trennen, unterliess es aber, weil ein dem Herakles Hegemon dargebrachtes Opfer nicht gut ausfiel (6, 2, 15). Als das Heer im Hafen von Kalpe lagerte, war es dort durch unausgesetzte ungünstige Opferzeichen mehrere Tage Halt zu machen genöthigt (6, 4, 12—6, 5, 2). Der Verbindung Xenophon's mit Seuthes ging ebenso wie seiner Trennung von ihm eine ähnliche Erforschung des Willens der Götter voran (7, 2, 15—17. 7, 6, 44), nicht minder seinem Unternehmen gegen den Perser Asidates (7, 8, 10—22). Dass er den Kyros seiner Kyropädie nicht anders handeln lässt (s. z. B. 1, 5, 6. 3, 2, 4. 3, 3, 22), versteht sich bei der Gesammttendenz dieses Romans von selbst. In seiner hellenischen Geschichte berichtet er von zwei spartanischen Feldherren, die gleiche Strenge beobachteten, von Derkyllidas, der die Belagerung der Stadt Kebren wegen anfänglich ungünstiger Opfer drei Tage lang aufschob (3, 1, 17—19), und von Agesilaos, der aus derselben Ursache nach einem siegreichen Kampfe gegen die persische Reiterei ihre Verfolgung unterliess (3, 4, 15); was Thukydides (5, 54. 55. 116) von dem Verhalten der Spartaner bei ihren Märschen gegen Argos in den Jahren 419 und 416 erzählt, steht damit gänzlich in Uebereinstimmung. Herodot (5, 44) erwähnt einen Fall, in welchem ein eleischer Seher die Sybariten verliess und zu den mit ihnen im Kriege befindlichen Krotoniaten überging, weil die Opfer, die er für jene veranstaltete, nicht gelangen.

Auch im Leben der Einzelnen wirkten die Orakel und die göttlichen Zeichen vielfach als bestimmende Momente. Die Schliessung der Ehe und das Zusammenleben in ihr konnten von ihnen abhängig gemacht werden: so finden in den sogenannten plutarchischen Liebeserzählungen zwei Fälle Erwähnung, in denen der Vater eines vielumworbenen Mädchens die Wahl unter ihren Freiern von dem Spruche eines Orakels abhängig zu machen beabsichtigt (772 a. 774 e); so löste

der Delpher Orgilaos in Folge ungünstiger Vorzeichen das Verhältniss zu seiner Braut und gab dadurch den Anstoss zu einem schweren Bürgerkriege (Ar. Pol. 1304 a 1; Plut. M. 825 b); so mied um eines Erdbebens willen der Spartanerkönig Agis lange Zeit seine Frau, worauf später die Vermuthung von der Unebenbürtigkeit des Leotychides begründet wurde (Xen. Hell. 3, 3, 2; Plut. Alk. 23). Nach dem Grundsatze, den Sokrates bekannte (Xen. Denkww. 2, 6, 8) und mit dem er gewiss nicht allein stand, sollte die Eingehung eines neuen Freundschaftsverhältnisses, nach griechischen Begriffen eine sehr wichtige Sache, niemals ohne vorherige Befragung der Götter geschehen. Und das Privatleben war denn auch das Gebiet, auf welchem die mannigfachen Dinge minder aussergewöhnlicher Art, die der griechische Volksglaube als bedeutungsvoll ansah, wie der Flug der Vögel, das zufällig gehörte Wort, die unerwartete Begegnung, selbst das plötzliche Niesen, hauptsächlich ihren Einfluss übten. So reich gegliedert indessen die Symbolik war, auf der die Beobachtung derselben im Einzelnen beruhte, so ist doch für uns nicht erkennbar, wo bei ihnen die den frommen Sinn verpflichtende göttliche Mahnung aufhörte und die blosse Heil oder Unheil verkündende Vorhersagung anfing; diesseits dieser Grenze aber knüpft sich an sie kein eigentlich ethisches Interesse mehr. Jedenfalls ist es eine Thatsache von nicht zu unterschätzender Bedeutung, dass Sokrates nach Xenophon's (Denkww. 1, 1, 3) Zeugniss auch auf alle Zeichen solcher Art einen hohen Werth legte und in ihnen göttliche Offenbarungen erkannte.

Einen sehr hervorragenden Platz unter den verschiedenen Arten von Vorzeichen nehmen die Träume ein. Wie es scheint, war die Ansicht eine ziemlich allgemeine, dass man unter ihnen die wirklich von den Göttern eingegebenen von den durch die Erlebnisse und Erregungen der vorangegangenen Tage erzeugten müsse zu unterscheiden wissen, eine Ansicht, welche sowohl Herodot durch den Mund des Artabanos (7, 16) als Platon in der Republik (9, 571 c — 572 a) jeder in seiner Weise zum Ausdruck bringen; was die ersteren galten, lehrt das Beispiel des Sokrates mit besonderer Deutlichkeit. Nicht bloss erwähnt er sie in der platonischen Apologie (33 c) unter den Mitteln, durch welche die Götter ihn ermahnt haben in dem, was er als seinen Beruf erkannt hatte, auszuharren, sondern er liess sich auch der Darstellung im Phädon (60 d — 61 b) zufolge durch wiederholte Traumgesichte bestimmen sich vor seinem Tode im Gefängnisse noch als Dichter zu versuchen. Die Aufmerksamkeit, die ihnen in

allen Gesellschaftskreisen geschenkt wurde, tritt uns in den Erzählungen der Schriftsteller fortwährend entgegen; als Probe der sehr eigenthümlichen Formen, welche die in ihnen enthaltenen Mahnungen oft annahmen, mag hier herausgehoben werden, dass Artemidoros einmal (Oneirokr. 1, 42) von einem Manne berichtet, der einem anderen eine Summe Geldes ohne Schuldschein lieh, weil er ihn im Traume ohne Finger gesehen hatte. Dass gerade sie im Leben der Einzelnen eine grössere Rolle spielten als in dem der Gesammtheiten, dies zu vermuthen liegt im Allgemeinen nahe, jedoch ist es der Natur der Sache nach unmöglich es bestimmter nachzuweisen. Immerhin waren, selbst wenn man die Traumorakel als eine besondere Klasse der eigentlichen Orakel dabei ausser Betracht lässt[44]), auch die Angelegenheiten der Staaten und des Cultus von ihrer Einwirkung nicht ausgeschlossen; so erwähnt z. B. Pausanias (7, 20, 4. 3, 18, 2; vergl. Plut. Lys. 20), wie Traumgesichte den Achäer Preugenes nach der Besitznahme Lakonika's durch die Dorier zur Entwendung der Bildsäule der Artemis Limnatis aus Sparta und den spartanischen König Lysander im Jahre 405 zur Aufhebung der Belagerung der makedonischen Stadt Aphytis veranlassten. Freilich scheint man die bedeutungsvollen Träume, deren Auslegung die Geister in ausgedehntem Maasse beschäftigte und eine grosse Anzahl von Schriften in das Leben rief, vorzugsweise häufig mehr als Mittel die Zukunft zu erkennen denn als Aufforderungen zu einem bestimmten Thun oder Unterlassen angesehen zu haben[45]).

Allein sowohl die Träume als die sonstigen göttlichen Zeichen bedurften der Auslegung, und aus der häufigen Unzuverlässigkeit derer, die aus dieser ein Gewerbe machten, der sogenannten Seher — μάντεις —, entsprang eine eigenthümliche Schwierigkeit für die Befolgung des sonst anerkannten Grundsatzes, dass man sich in Allem von dem Willen der Götter leiten lassen solle. Die Klage darüber, dass sie bestechlich waren und nicht selten im Interesse dritter Personen ihren Befragern den Götterwillen falsch angaben oder auch um ihr Ansehen zu erhöhen mehr aussagten als sie wussten, war ziemlich allgemein, und wenn nach Herodot's Berichten (5, 63. 6, 66) schon zu den Zeiten der Peisistratiden und des Demaratos Fälle vorkamen, in denen die Priesterin der höchsten Orakelstätte Griechenlands, die Pythia, beschuldigt wurde die Sprüche Apollon's um schnöden Goldes willen gefälscht zu haben, so ist nicht zu erwarten, dass ein oder zwei Jahrhunderte später die Menschenklasse, welche in den einzel-

nen Städten Griechenlands die Zeichendeutung betrieb oder zu diesem Zwecke die Heere begleitete, ein grösseres Zutrauen verdient und genossen haben sollte. Kreon in Sophokles' Antigone (1033—1063) spricht nur die Gesinnung vieler Zeitgenossen des Dichters aus, wenn er dem Teiresias, der ihn um der unheilverkündenden Bewegung der Vögel und des schlechten Brandes der Opferflamme willen gewarnt hatte, unlauterer Motive bezichtigt und das ganze Geschlecht der Seher für gewinnsüchtig erklärt. In der Elektra des Euripides (399. 400) stellt Orestes die wahrhaften Sprüche des Apollon, welche das delphische Orakel verkündet, zu der werthlosen mantischen Kunst der Menschen ausdrücklich in Gegensatz; eine ähnliche Stimmung liegt der Aeusserung des Achilleus über die Seher in der Iphigenia in Aulis (956—958) zu Grunde. Platon sucht die religiösen Heuchler, von denen er im zehnten Buche der Gesetze (908 d) spricht, zumeist unter ihnen und unterscheidet im Charmides (173 c) zwischen den wahrhaften Sehern und den Aufschneidern, die sich fälschlich mit dieser Kunst brüsten; für Aristoteles (N. Eth. 1127 b 20) sind Prahler aus Gewinnsucht hauptsächlich diejenigen, die sich für tüchtige Aerzte oder kundige Seher ausgeben [46]). Ein geschichtliches Beispiel eines Sehers, der seinem Berufe Unehre machte, ist der in Xenophon's Anabasis mehrmals erwähnte Silanos aus Amprakia. Als Xenophon den Gedanken gefasst hatte an der Küste des Pontos eine griechische Stadt zu gründen und deshalb die Götter befragte, verrieth er dies sogleich dem Heere (5, 6, 16—18); dann legte er ihm ein gebrachtes Opfer nur deshalb ehrlich aus, weil er wusste, dass auch Xenophon von der Mantik etwas verstehe, wobei er nicht verschweigen konnte, dass die Zeichen auf eine gegen jenen gerichtete Hinterlist — dies war aber nur die von ihm selbst ausgegangene — deuteten (5, 6, 29); zuletzt machte er sich, nachdem er den Unwillen Aller gegen sich erregt hatte, bei Heraklea aus dem Staube (6, 4, 13). So kam es, dass manche ernsthaft gesinnte Männer, um sich gegen den Betrug der Seher zu sichern, die mantische Kunst erlernten, wie dies gerade Xenophon that. Er folgte darin dem Rathe, den sein Lehrer Sokrates den höher Strebenden unter seinen Anhängern zu ertheilen pflegte, indem er meinte, dass, wer die Zeichen kenne, durch welche die Götter den Menschen ihre Offenbarungen geben, niemals des Rathes der Götter entbehren werde (Denkww. 4, 7, 10). Die Ansicht desselben legt er einmal dem Kambyses in den Mund, den er zu Kyros sagen lässt (Kyrop. 1, 6, 2): „Ich habe dich absichtlich hierin

unterweisen lassen, damit du die Rathschläge der Götter nicht durch andere Ausleger erführest, sondern selbst das Sichtbare sehend und das Hörbare hörend erkänntest und nicht in den Händen der Seher wärest, wenn sie dich täuschen wollten, indem sie Anderes als das von den Göttern Verkündete sagten, und auch nicht, wenn du einmal ohne einen Seher wärest, dich in Verlegenheit befändest, wie du die göttlichen Zeichen anwenden solltest, sondern durch die Mantik das von den Göttern Gerathene erkennend diesem folgen könntest."

Die skeptischen Neigungen, die zu allen Zeiten vorhanden waren, fanden den Orakeln gegenüber wohl am frühesten ein ergiebiges Feld, theils weil trotz aller von den Priestern angewandten Vorsicht Fälle nicht ausbleiben konnten, in denen dieselben irre leiteten, theils weil es unvermeidlich war, dass die Nichtachtung, in welcher die Seher standen, auf sie einigermaassen zurückwirkte, denn wenn die Götterzeichen gar zu oft falsch gedeutet wurden, so lag der Zweifel nahe, wie es denn mit der Richtigkeit dessen bestellt sei, was sich als Götterspruch gab. Natürlich wirkte dabei auch die häufige und oft beklagte Vieldeutigkeit der Orakelworte in hohem Grade mit. Die auf solche Weise entstehenden Stimmungen hat Sophokles in der Iokaste seines Königs Oedipus anschaulich zum Ausdruck gebracht, die, weil das von der Pythia Verkündete scheinbar nicht eingetroffen war, den göttlichen Ursprung ihrer Worte überhaupt in das Reich der Fabeln verweist (707—725. 851—858), diesen Unglauben freilich hinterher auch schwer büssen muss; ihr gelegentliches Auftreten sogar in den niederen Volksschichten spiegelt eine äsopische Fabel (55 H), in welcher ein Mann mit einem Sperling unter dem Mantel in den delphischen Tempel eintritt und von dem Orakel hören will, ob er ein lebendiges oder ein lebloses Wesen bei sich trage, in der Absicht den Vogel zu erdrücken, falls die Pythia ihn für lebendig erklären sollte, und sie so in jedem Falle Lügen zu strafen [47]. Hin und wieder hielt man es für vorsichtig mehr als eine Orakelstätte zu befragen, zunächst wohl nur in dem Bestreben sich gegen einen etwaigen Trug der Vermittler zu sichern: äussert doch Hypereides in der Vertheidigungsrede für Euxenippos (col. 28), man hätte, wenn man dem Berichte des Angeklagten über das im Amphiaraostempel zu Oropos ihm zu Theil gewordene Traumorakel misstraute, über dessen Wahrheit leicht in Delphi weiter nachforschen können. Allein in andern Fällen war dabei doch auch Zweifelsucht im Spiele, denn der Fall des Krösos,

der zuvörderst die verschiedensten Orakelstätten Griechenlands und Libyens aufgesucht hatte und dann die delphische zu seiner Leiterin wählte, weil ihr Spruch der zutreffendste gewesen war (Her. 1, 46 fgg.), stand nicht vereinzelt. So wandte sich z. B. Agesipolis, nachdem er von dem olympischen Zeus die Gutheissung seiner Auslegung eines zwischen Spartanern und Argeiern bestehenden Vertrages erlangt hatte, an den delphischen Apollon um zu erfahren, ob dieser der gleichen Ansicht sei wie sein Vater (Xen. Hell. 4, 7, 2); dasselbe erzählt Aristoteles (Rhet. 1398 b 32) von einem gewissen Hegesippos. Aehnliche Anwandlungen lassen sich im gewissen Sinne schon in den homerischen Gedichten nachweisen, wie denn z. B. die berühmte Aeusserung Hektor's über die Werthlosigkeit der Vogelzeichen im zwölften Buche der Ilias (231—250) von einer solchen eingegeben erscheint, da indessen hierbei die ganze Stellung der Götter zu den Menschen anders gedacht ist, so ist dies mit dem, was in geschichtlicher Zeit vorkommt, nicht ohne Weiteres vergleichbar[48].

Der fromme Sinn fand die Lösung für das vielfach Widerspruchsvolle und Täuschende der Orakel und sonstigen Vorzeichen wohl am leichtesten in der von Xenophon so gern und so nachdrücklich ausgesprochenen Vorstellung (s. Bd. 1, S. 74), dass es wesentlich die Gottesfürchtigen und Gottgeliebten seien, denen die Götter durch Mittheilung ihres Willens in solcher Form ihre Anleitungen geben. Vielleicht lag sie nicht immer ebenso bestimmt im Bewusstsein wie bei diesem Schriftsteller, aber im Grunde war sie nur eine Folgerung aus dem, was auch sonst anerkannt war, denn so wenig wie ohne Reinheit der Gesinnung des Darbringenden den Göttern Opfer und Gebete willkommen sein konnten, so wenig war, wo jene fehlte, eine befriedigende Erforschung ihres Willens möglich. Und so viel wenigstens galt als unzweifelhaft, dass der sich dem schlimmsten Misserfolge und der härtesten Strafe aussetzte, bei dem schon der Inhalt der Frage oder die Umstände, unter denen er sie that, die nothwendige Vorbedingung vermissen liessen. Nach Xenophon's (Kyrop. 7, 2, 15—25) Auffassung hat Krösos sein Schicksal zum Theil dadurch verschuldet, dass er, nachdem er es Anfangs überhaupt versäumt hatte sich an den delphischen Gott zu wenden, durch misstrauische Anfragen seine Wahrhaftigkeit auf die Probe stellte. Kleomenes, der die Pythia bewogen hatte ihren Seherspruch in seinem Interesse zu fälschen, büsste dies dem Berichte Herodot's (6, 75. 80) zufolge, indem später ein ihm selbst gegebenes Orakel ihn zum Missverständniss verführte und ihm

Verderben bereitete; ausserdem leitete die Mehrzahl der Hellenen auch die Geisteskrankheit, die ihn befiel, aus der gleichen Ursache ab. Am furchtbarsten traf der Zorn des Gottes diejenigen, die sich erfrechten seine Zustimmung zu einem schweren Unrecht zu begehren. Als die Kymäer von dem Branchidenorakel darüber Auskunft verlangten, ob sie einen von ihnen aufgenommenen Flüchtling ausliefern dürften, erhielten sie nur deshalb eine bejahende Antwort, damit sie den Frevel solcher Frage durch neue Schuld und deren Bestrafung sühnten (Her. 1, 159), und jener oben (S. 10) erwähnte Glaukos, der in Delphi nachforschte, ob er sich durch einen Meineid bereichern dürfe, erlitt dafür sammt seinem ganzen Geschlechte den Untergang. Aber die hierin enthaltene Lehre hat eine grössere Tragweite als es auf den ersten Blick scheint. Sie führt bei ernsterem Nachdenken mit Nothwendigkeit zu der Vorschrift den Gott überhaupt niemals anzugehen, wenn der einzuschlagende Weg des Handelns durch sittliche Erwägungen gefunden werden kann, und seinen Rath bloss dann einzuholen, wenn lediglich die Ungewissheit des Erfolges die Entscheidung zweifelhaft macht, einer Vorschrift, die offenbar von Delphi aus verkündigt worden ist. Indem Sokrates sie sich aneignete, hat er dabei nur, wie die Erwähnungen bei Xenophon (Denkww. 1, 1, 9. Kyrop. 1, 6, 23) zeigen, seiner Gewohnheit gemäss das Ethische in das Intellektuelle umgesetzt und als das, was von der Befragung der Gottheit auszuschliessen sei, alles dem Menschen durch eigene Kraft Erlernbare bezeichnet; in deutlicherer und unmittelbarerer Fassung tritt sie uns in der Anwendung entgegen, welche in einer Stelle von Epiktet's Encheiridion (32, 3) von ihr gemacht wird. Die dabei maassgebende Grundauffassung kehrt auch in der Aeusserung des Kynikers Didymos in Plutarch's Schrift über die Abnahme der Orakel (413 b) wieder, es sei nicht wunderbar, dass der Gott aufhöre den Menschen durch Orakel seine Rathschläge zu ertheilen, da sie ihn mit so vielen unwürdigen und sittlich unzulässigen Fragen behelligten [49]).

Wie durch das wirkliche oder vermeintliche Nichteintreten des Geweissagten Nichtachtung der Orakel herbeigeführt wurde, so konnte Abwendung von dem eigentlichen Cultus dadurch veranlasst werden, dass dessen Wirkungen ausblieben oder doch nicht greifbar genug erschienen. Besonders in den niederen Volksschichten scheint ein plötzliches Umspringen aus der Verehrung in die Verhöhnung der Götter aus solchem Grunde nicht selten gewesen zu sein, und wiewohl die litterarischen Quellen, aus denen unsere Kenntniss derartiger Erschei-

nungen stammt, einer ziemlich späten Zeit angehören, so würde man doch irren, wenn man darin eine Folge des sich auflösenden religiösen Glaubens sehen wollte, indem gerade ein naives religiöses Bedürfniss dafür die Voraussetzung ist. Eine Fabel des Babrios (2) erzählt von einem Landmanne, der seine Nachbarn in die Stadt führt um sie in einem dortigen Tempel schwören zu lassen und auf diese Weise zu erkunden, wer von ihnen ihm seine Hacke gestohlen hat; in der Stadt ankommend hört er, dass ein Preis auf die Auffindung eines Missethäters ausgesetzt ist, der jenen Tempel beraubt hatte, und verzweifelt nun daran, dass der Gott, der den Verüber des an ihm selbst begangenen Raubes nicht ohne Weiteres kenne, den des an einem andern begangenen auffinden werde. Hier und da wirkt bei der erfahrenen Enttäuschung sogar eine fast fetischistische Verwechselung des Götterbildes mit dem Gotte mit: musste ein solches es doch zuweilen durch Schläge büssen, dass es seine Schuldigkeit nicht that. In Theokrit's siebentem Idyll (106) wird Pan daran erinnert, dass die arkadischen Knaben nach seinen Bildsäulen mit Zwiebeln zu werfen pflegen, wenn der Fleischertrag ihrer Herden ein gar zu winziger ist; in einer Fabel des Babrios (119) zerschlägt ein armer Handwerker im Zorn sein hölzernes Götterbild, weil es ihm trotz aller Gebete nicht zu einer besseren Lage verholfen hat, und sieht plötzlich aus dessen Kopfe eine Menge Goldes fallen, worauf er verwundert ausruft, es sei doch ein thörichter Gott, der gemisshandelt eine Wohlthat erweise, die er nicht erwiesen habe, als er mit Verehrung überhäuft wurde [50]). Schon eher ist der Einfluss einer gewissen Reflexion in einer Fabel (Aes. 137 H) erkennbar, welche die geringe Achtung veranschaulicht, in welcher Hermes durchschnittlich stand. Der Gott, der gern wissen möchte, wie viel er bei den Menschen gilt, tritt in den Laden eines Händlers und erkundigt sich zuerst nach dem Preise eines in Holz geschnitzten Zeus, darauf nach dem einer in Holz geschnitzten Here und zuletzt nach dem seines eigenen Schnitzbildes, muss aber zu seiner Beschämung hören, dass er das letztere als Zugabe erhalte, wenn er jene beiden ersten nehme [51]).

Das Streben nach strenger Erfüllung der Pflichten gegen die Götter in Verbindung mit der Befürchtung, dass eine Versäumniss in dieser Beziehung die göttliche Strafe nach sich ziehen könne, schlug bei manchen Individuen in das Gegentheil um und veranlasste Uebertreibungen der schlimmsten Art. Darin bestand die von Einsichtigen oft getadelte Eigenschaft, deren griechische Benennung — Deisidämonie —

am ehesten durch ‚Götterangst' wiedergegeben werden kann, aber für uns um deswillen nicht völlig übertragbar ist, weil sie eine leise Andeutung des unheimlich Dämonischen enthält, das sich an die Vorstellung der Götter selbst heftet: dass auch wahre Religiosität so leicht in sie übergehen konnte, hängt mit den grössten Schattenseiten der antiken Gottesverehrung zusammen. Als einen Typus dieser Eigenschaft in ihrer schlechtesten Form behandelt Polybios (12, 24, 5) den Schriftsteller Timäos von Tauromenion wegen der Wundersucht, durch die er sich hat verleiten lassen den thörichtsten Fabeln Glauben zu schenken und sie in seine Geschichtserzählung aufzunehmen. Eine eigene Schrift über sie, in welcher sie sowohl nach allen Seiten beschrieben als in ihrer Verwerflichkeit und in ihrem Gegensatze gegen wirkliche Frömmigkeit charakterisirt ist, verdanken wir der Feder Plutarch's, bei dem sie auch sonst oft erwähnt wird: einige ergänzende Züge von besonders auffallender Art liefert der betreffende Abschnitt der theophrastischen Charaktere (K. 16). Da diese Charaktere sich durchweg auf der Grundlage attischer Lebensgewohnheiten bewegen, so sieht man schon hieraus, dass das häufige Vorkommen jener Eigenschaft keineswegs erst dem Jahrhundert Plutarch's zuzuschreiben ist, sondern schon der attischen Periode nicht fremd war; dazu kommt, dass sie auch der attischen Komödie als Vorwurf gedient hat, denn der Oionistes des Antiphanes und der grösstentheils aus ihm entlehnte Deisidämon des Menander [52]) waren bestimmt sie zu verspotten. In einem Umstande freilich macht sich ein Unterschied der Zeiten bemerkbar. Der mit Götterangst Behaftete Theophrast's fürchtet sich durch Alles eine Befleckung zuzuziehen und ist daher bei jeder Gelegenheit mit Mitteln gegen diese bei der Hand; hiervon ist bei dem Plutarch's nicht die Rede, dagegen erblickt er in jedem auch noch so geringfügigen Unfalle, wie ihn das Leben mit sich bringt, ein Zeichen besonderer Feindseligkeit der Götter gegen sich und eine Strafe für seine Vergehungen (168 b—f). Man sieht daran, dass die Zeit Plutarch's für die äussere liturgische Reinheit und Unreinheit nicht mehr ein so lebhaftes Gefühl besass wie die attische, dass sie dagegen eine Gewohnheit der ethischen Selbstbeobachtung und des Forschens nach den eigenen Verfehlungen ausgebildet hatte, welche dieser fremd war. Die letztere, wohl durch den weitgreifenden Einfluss bewirkt, den während der späteren Jahrhunderte des Alterthums die Philosophie auf das sittliche Verhalten gewann, ist unzweifelhaft als ein Fortschritt in der Gesammtentwickelung der Menschheit anzu-

sehen, so getrübt auch die Gestalt ist, in welcher sie in der in Rede stehenden Schrift Plutarch's erscheint. Dieser giebt eine eindringliche Schilderung dessen, wodurch sich das Thun des Deisidämon von wirklicher Frömmigkeit unterscheidet. Er ist, wie sein Name ausdrückt, immer geneigt von den Göttern das Schlimmste zu erwarten, so dass das Wohlwollende ihres Wesens und das Segenspendende ihres Wirkens in seiner Vorstellung ganz verschwindet: er denkt sie sich wankelmüthig, rachsüchtig und kleinlich empfindlich und beleidigt sie dadurch in der That viel schwerer als der, der ihre Existenz leugnet (167 d. 170 a. b. d). Eben darum fehlt ihm auch die Fähigkeit des wahren Gottesdienstes, denn da er kein Vertrauen zu den Göttern hat, so ist er nicht im Stande die Cultushandlungen mit der Heiterkeit des Gemüths zu begehen, durch die sie erst ihren wahren Charakter erhalten: er ist bleich, wenn er den Kranz auf seinem Haupte hat, er opfert und ist voll Furcht, er betet mit bebender Stimme und streut mit zitternden Händen Weihrauch (169 e). Die Bemerkung desselben Schriftstellers im Leben des Marcellus (5), dass sorgfältiges Bewahren der ererbten Cultussitte keine Deisidämonie sei, steht hiermit nicht in Widerspruch; zu dem von ihm entworfenen Bilde aber tritt für uns aus dem Kapitel des Theophrast noch der wichtige ergänzende Zug hinzu, dass der Deisidämon auch das im Allgemeinen den religiösen Pflichten entsprechende Achten auf die gegebenen Zeichen übertreibt, indem er das Geringfügigste und Zufälligste im Lichte eines solchen betrachtet, namentlich aber gern in Allem üble Vorbedeutungen entdeckt. Läuft ihm ein Wiesel über den Weg, so geht er nicht weiter, sondern wartet, bis ein Anderer ihm vorangegangen ist oder bis er zur Abwendung des ihm verkündeten Unheils drei Steine über den Weg geworfen hat. Erblickt er eine Schlange in seinem Hause, so ruft er den Sabazios an oder errichtet auch eine Kapelle. Benagt ihm eine Maus einen Sack mit Mehl, so fragt er den Ausleger wegen des übeln Vorzeichens um Rath und beruhigt sich nicht einmal, wenn dieser die Sache für gleichgültig erklärt; hört er, während er unter Weges ist, eine Eule schreien, so spricht er eine abwehrende Formel; hat er in der Nacht ein Traumgesicht, so fragt er die Wahrsager und Traumdeuter aus, zu welchem Gotte oder zu welcher Göttin er beten solle. Noch mehr zur Caricatur verzerrt erscheint seine Weise bei Menander, bei dem er schon durch das Zerreissen seines Schuhriemens als durch ein übles Vorzeichen geschreckt wird (Fr. 110). Uebrigens ist der tadelnde Sinn des Wortes Deisidämon für uns zuerst bei diesem Dichter und bei seinem

Zeitgenossen und Freunde Theophrast nachweisbar, während es sich nicht bloss bei Xenophon (Kyrop. 3, 3, 58; vergl. Ages. 11, 8), sondern selbst bei Aristoteles (Pol. 1315 a 1) noch in dem durchaus lobenden Sinne des Gottesfürchtigen findet. Leider ist der Ausdruck, mit welchem Antiphanes die oberste Eigenschaft seines Helden bebezeichnete, nicht überliefert, jedoch war es aller Wahrscheinlichkeit nach ein anderer. Nimmt man die Umschreibung hinzu, deren sich Thukydides (7, 50, 4) bedienen muss um das Verhalten des Nikias, welches wenigstens für ihn unter denselben Gesichtspunkt fiel, wiewohl es keineswegs von allen Athenern ebenso beurtheilt wurde, zu bezeichnen — *ἦν γάρ τι καὶ ἄγαν θειασμῷ τε καὶ τῷ τοιούτῳ προσκείμενος* —, so bemerkt man, dass die Sprache erst spät dazu gelangt ist einen Unterschied zwischen Frömmigkeit und Frömmelei zu machen, derselbe daher wohl auch erst sehr allmählich in das Bewusstsein getreten ist. Gemäss der allgemeinen Erfahrung, dass neben verbreitetem Unglauben der Aberglaube den fruchtbarsten Boden findet, ist es auch sehr wohl glaublich, dass die trübe Deisidämonie in den späteren Zeiten Griechenlands am üppigsten wucherte; vielleicht am bemerkenswerthesten ist ein der hellenistischen Periode angehöriger Fall, in welchem sich beide Eigenschaften in demselben Individuum vereinigten. Es ist der des Königs Prusias von Bithynien, von dem Polybios (32, 27) erzählt, dass er in Pergamon an einem Tage dem Asklepios ein prächtiges Opfer brachte und am folgenden neben anderen den Tempel zerstörte, in welchem, und die Bildsäule raubte, vor welcher dies geschehen war. Dergleichen mochte bei haltlosen Menschen öfter vorkommen; für uns ist die Sache zugleich als ein Beispiel jenes Reizes zum Tempelraube lehrreich, der sich nach Platon mancher Gemüther bemächtigt haben soll.

Von den Ursachen, aus denen eine gewisse Skepsis im griechischen Volke verhältnissmässig früh nichts ganz Seltenes war, ist in einem andern Zusammenhange (s. Bd. 1, S. 75. 92. 146) gehandelt worden. Da sie seit der Periode des Allgemeinerwerdens der Reflexion immer weitere Kreise ergriff, so kann es uns viel weniger überraschen, dass wir hier und da einer Geringschätzung dessen begegnen, was mit dem Cultus zusammenhängt, als dass derselbe im Grossen und Ganzen bis in die spätesten Zeiten hinein eine so hohe Geltung behauptet. Der Schlüssel hierzu liegt offenbar in dem völligen Zurücktreten des didaktischen Elements in der griechischen Gottesverehrung, denn dass ein sorgfältig ausgebildetes und durch die

Jahrhunderte geheiligtes Ritual eine gewaltige Macht über die Gemüther behielt, selbst wenn seine Voraussetzungen nicht mehr von Allen in allen Stücken anerkannt wurden, ist sehr begreiflich; auch hat es dem Alterthume nicht an dem Bewusstsein dieses Verhältnisses gefehlt. Es ist kein geringerer als der Perikles des Thukydides, der im Eingange seiner Leichenrede dem Gedanken Ausdruck giebt, dass die Bestattungsfeierlichkeiten ihren Eindruck auf die Gemüther sicherer erreichen würden, wenn sie bloss in liturgischen Handlungen beständen und keine Rede damit verbunden wäre, weil eine solche unvermeidlich die Kritik herausfordere und darum nur zu leicht andachtzerstörend wirke (2, 35), und es ist kaum ein Zweifel daran möglich, dass ihm bei dieser Bemerkung die an dem eigentlichen Gottesdienste gemachte Erfahrung vorschwebt.

Die Darstellung des religiösen Verhaltens der Griechen würde unvollständig sein, wenn sie bloss die Formen berücksichtigen wollte, in welchen sie ihrer Verehrung der Götter Ausdruck gaben, nicht aber zugleich den Einfluss, den ihre Vorstellungen von deren Wesen und Thätigkeit auf ihre gesammte Lebensauffassung übten. Und dieser ist ein sehr weitgreifender. Das göttliche Walten ging für sie vorherrschend in der Uebung der Gerechtigkeit, in der Erweckung der rechten Gesinnungen in den Menschen, in ihrer Unterweisung durch Orakel und Vorzeichen auf; ausserdem erkannten ernstere Geister in dem scheinbaren Missgeschick eines hervorragenden Sterblichen gern eine Prüfung, die zu seinem Heile dienen sollte, und einzelne liessen die in der Zweckmässigkeit der Naturordnung sich offenbarende Fürsorge der Götter für das Menschengeschlecht nicht unbeachtet (s. Bd. 1, S. 144). Durchweg aber lag den Griechen der klassischen Zeiten der Gedanke fern, dass die Schicksale der ganzen Menschheit oder auch nur die eines einzelnen Volkes durch eine höhere Macht einem bewussten Ziele zugeführt werden könnten. Was der Moderne je nach seiner besonderen Betrachtungsweise Fortschritt, Erziehung des Menschengeschlechts oder Kommen des Reiches Gottes nennt, hatte in dem Bewusstsein derselben keinen Platz; dem ersten Keime der damit bezeichneten Auffassung auf dem Gebiete der antiken Litteratur begegnen wir in der Ansicht des Polybios, dass die Tyche durch ihre planvollen Veranstaltungen die Römerherrschaft zum Segen der Menschheit herbeigeführt habe, einer Ansicht, welche sich gar sehr von der von ihm selbst (29, 21) beifällig erwähnten des Demetrios von Phaleron unterscheidet, für die die Wirkung der Tyche nur in dem Wech-

sel der Schicksale der grossen Reiche besteht. Es hängt hiermit die geringe Neigung der Mehrzahl der älteren Griechen zusammen, in einer Verbesserung der Lebenszustände auf dem staatlichen Gebiete das mit Bewusstsein zu erstrebende Zukunftsziel zu sehen. Wohl haben oft einsichtige und willenskräftige Einzelne die Zeichen ihrer Zeit erkannt und dem nothwendigen Fortschritt seine Bahnen gebrochen, wohl hat ein Solon, ein Kleisthenes, ein Aristeides Aenderungen von gewaltiger Kühnheit durchgesetzt, allein diese Männer handelten für das Volk, nicht durch das Volk. Zur Popularität eines politischen Ideals im echten Sinne des Worts gehörte, dass sein Vorbild in der Vergangenheit lag, dass es möglich war seine Verwirklichung als Bewahrung des Vorhandenen oder als Wiederherstellung des früher Dagewesenen zu betrachten; wo dieser Hintergrund fehlte, da konnte zwar durch einen bestechenden Gedanken leicht ein flüchtiger Rausch der Leidenschaft in den Massen hervorgerufen, nicht aber ernste Hingebung und Thatenfreudigkeit in ihnen erweckt werden. Von der Wunderwelt des Mythos oder dem erhebenden Beispiele der Vorfahren musste sein Licht empfangen, was in nachhaltiger Weise die Gesammtheit erwärmen sollte. Aeschylos empfahl den Athenern die Erhaltung der Blutgerichtsbarkeit des Areopags durch Hinweisung auf ihr ehrwürdiges Alter und die Rolle, die sie in einer sagenhaften Urzeit gespielt hatte. Perikles ermahnte seine Zeitgenossen nicht muthlos preiszugeben, was ihre Väter und Grossväter mit höchster Kraftanstrengung geschaffen hatten. Nach der Vertreibung der Dreissig gab sich Athen eine Verfassung, welche vielleicht vollkommener war als irgend eine andere im Alterthum entstandene, aber ihr Ansehen beruhte darauf, dass ihr der Stempel einer restaurirten solonischen aufgedrückt wurde. Demosthenes verlangte von seinen Mitbürgern, dass sie der Stellung eingedenk blieben, die ihre Stadt früher in Zeiten gemeinsamer Gefahr für Griechenland eingenommen hatte, und sie durch entschlossenen Widerstand gegen Makedonien behaupteten. Noch als Kleomenes der dritte in Sparta eine grossartige Umwälzung aller Staats- und Besitzverhältnisse bewirkte, umgab er dieselbe mit dem Nimbus einer Erneuerung der alten lykurgischen Einrichtungen, und Aehnliches ist wahrscheinlich in der älteren spartanischen Geschichte nicht selten vorgekommen.

Wie die Betrachtung des Völkerlebens so war auch die des Einzellebens für die Griechen viel weniger auf die Hoffnung gestellt als für die Modernen. Durch alle Perioden ihrer Litteratur hindurch

lässt sich verfolgen, dass das Wort, welches diesem Begriffe gleichzusetzen ist, — ἐλπίς — für sie einen viel weniger freundlichen Klang hatte als für uns und häufig in dem Sinne eines trügerischen Phantasiespiels gebraucht wurde. In den Werken und Tagen des Hesiodos (96) hat die Hoffnung ihren Platz unter den Uebeln, welche sich in der Büchse der Pandora befinden; dass sie in dieser zurückbleibt, während die übrigen entfliegen, hat wahrscheinlich darin seinen Grund, dass sie später zum Gegenstande einer besonderen Mittheilung des Prometheus an die Menschen werden soll, denn hierauf lässt die Darstellung des Aeschylos (Prom. 250) schliessen, bei dem die Hoffnungen eine Gabe desselben an die Menschen sind und unter Anderem bewirken, dass ihnen die Voraussicht des Todes fehlt. Und während hierin bei dem letztgenannten Dichter für sie ein Fortschritt liegt, insofern sie dadurch zur Thätigkeit geneigter und geschickter werden und sich von der Dumpfheit ihres früheren Daseins entfernen, erscheint die gleiche Veränderung nach der Auffassung der Werke und Tage im entgegengesetzten Lichte, weil die anfänglich nur geringe Kluft zwischen ihnen und den Göttern dadurch erweitert wird [53]); in noch etwas anderem Sinne tadelt eine spätere Stelle desselben Gedichts (498) die ‚leere Hoffnung' — κενεὴ ἐλπίς —, weil sie den bedürftigen Mann von erwerbender Thätigkeit zurückhält. Ueberall waltet der Gedanke einer aus der Unbekanntschaft mit der Zukunft fliessenden Illusion, die im einen Falle die Grenzen des Erreichbaren vergessen lässt, im andern dazu verleitet sich dem Elend der Gegenwart gegenüber mit der Möglichkeit einer plötzlichen Glückswendung zu begnügen. Theognis redet von der Hoffnung als der einzigen guten Göttin, die bei den Menschen geblieben sei, nachdem Treue, Sinnesgesundheit, Dankbarkeit und Wahrhaftigkeit im Schwure die Erde verlassen haben, und die deshalb besondere Verehrung verdiene (1135—1146), allein offenbar erblickt er in ihr nicht die kräftigende Nahrung des Gesunden, sondern das kümmerliche Labsal des Todtkranken, und sein Ton ist ein resignirter, ja beinahe spöttischer; es steht damit nur scheinbar im Widerspruche, dass er an einer andern Stelle (637) Hoffnung und Gefahr für böse Dämonen des Menschengeschlechts erklärt. Auch ein bei Stobäos (98, 16) erhaltenes Gedicht des Simonides von Amorgos, welches das Elend des Daseins beklagt, führt die Hoffnung auf die Unkenntniss der Zukunft zurück und bezeichnet sie als das, was die Menschen nähre, wenn sie nach Unerfüllbarem streben, wobei die ‚Zuversicht' — ἐπιπειθείη — als mit ihr eng verbunden erscheint;

diesem verwandt ist ein anderes, von dem es dahingestellt bleiben muss, ob es den Amorginer oder den Keer Simonides zum Urheber hat (Stob. 98, 29), und das die Jünglinge tadelt, weil sie, uneingedenk der Vergänglichkeit des Menschenlooses, leichten Hoffnungen sich hinzugeben lieben. Falls Chilon wirklich, wie es bei Diogenes von Laerte (1, 69) von ihm heisst, als das Unterscheidungsmerkmal der Wohlerzogenen von den Ungebildeten ihre guten Hoffnungen bezeichnet hat, so muss der Schwerpunkt auch seines Satzes in der Verwerfung der schlechten Hoffnungen der letzteren gesucht werden. In der zweiten isthmischen Ode Pindar's (43) ist davon die Rede, wie neidische Hoffnungen die Gemüther der Menschen umschweben, in der zwölften olympischen (5) davon, wie die menschlichen Hoffnungen, nichtige Täuschungen wie Meereswogen durchschneidend, vielfach aufwärts und abwärts geschleudert werden; zur Charakteristik der darunter verstandenen Gemüthsregungen kann dienen, das in der achten nemeischen (45) der Gedanke einen Todten wieder zum Leben erweckt zu sehen zu den leeren Hoffnungen gerechnet wird; die eilfte nemeische Ode (45) erwähnt die ‚freche Hoffnung' — *ἀναιδὴς Ἐλπίς* —, durch welche die Glieder der Menschen gefesselt sind, während die ‚Wasserfluten der Vorsicht' — *προμαθείας ῥοαί* — fern liegen, womit dem Anschein nach auf einen dem in den Werken und Tagen behandelten ähnlichen Mythos angespielt wird[54]); jedenfalls liegt dabei die Vorstellung des Beunruhigenden, das die Hoffnung im antiken Sinne hat, zu Grunde. Wenn daher demselben Dichter von Stobäos (111, 12) der Ausspruch zugeschrieben wird, die Hoffnungen seien Träume der Wachenden, ein Ausspruch, welchen Andere (Aelian v. h. 13, 29; Diog. L. 5, 18) auf Platon oder Aristoteles zurückführen, so ist er wenigstens ganz in dem Geiste gedacht, der in jenen Stellen waltet. Der Aias des Sophokles spricht in seinem ersten Monologe (477) Geringschätzung gegen den aus, der sich von leeren Hoffnungen aufregen lässt; etwas abwägender sagt der Chor der Antigone (615), dass die schweifende Hoffnung zwar für Manche eine Förderung, für viele Andere aber eine Täuschung in ihren luftigen Bestrebungen sei, und diese mildere Auffassung ist auch in Sätzen des Antiphanes (Fr. 122) und des Menander (Fr. 693. monost. 643) fühlbar, in denen davon die Rede ist, wie sie das mühselige Leben des Handwerkers und des Landmanns oder auch das des Unglücklichen überhaupt erträglich macht; dagegen heisst es in einer der Sentenzen Menander's (monost. 42) mit völliger Wegwerfung, dass es die ‚nichtigen Menschen' —

οἱ κενοὶ βροτῶν — seien, die sie nähre. Was die Alten in dieser Hinsicht empfanden, spiegelt sich auch in der babrianischen Fabel von dem Wolfe, der am Abend der Wölfin keine Speise nach Hause bringt, weil er durch das Wort einer Wärterin sich hatte verleiten lassen zu hoffen, diese werde ihm das ihr anvertraute Kind vorwerfen, und darum versäumt hatte sich nach anderer Beute umzusehen (16). Bei Thukydides (5, 103) behandeln die Athener in ihrem Gespräche mit den Meliern die Hoffnung mit bemerkenswerther Ironie: sie ist ein Luxus, der in Gefahren sein Angenehmes hat und den diejenigen sich erlauben dürfen, die auch einmal einen Verlust ertragen können, der aber für die höchst verderblich wird, die Alles auf Eine Karte setzen müssen und dann ihre Trüglichkeit zu spät erkennen. Die hierin liegende Anwendung des Begriffes auf das Verhalten von Staaten, die sich ohne gehörige Berechnung ihrer Kräfte in Wagnisse stürzen, findet sich auch in einer Stelle von Euripides' Schutzflehenden (479) wieder, in welcher der thebanische Herold den Theseus vor einem kriegerischen Unternehmen warnt. Eine von Hesychios erwähnte und bei dem Rhetor Alkiphron (3, 5) vorkommende sprüchwörtliche Redensart bezeichnet die Stimmung dessen, der von ihr getäuscht wird, als ein ‚von Hoffnungen geweidet werden' — ἐλπίσι βουκολεῖσθαι — [55]), und damit vergleicht sich leicht der Ausdruck des Aeschines (3, 100), Demosthenes habe die Athener ‚an den Hoffnungen schweben lassen' — ἀνεκρέμασεν ἀπὸ τῶν ἐλπίδων —. Die Bemerkung des Aristoteles (Rhet. 1389 a 21), dass die Jünglinge hauptsächlich in der Hoffnung leben, passt hierzu durchaus.

Man kann nicht sagen, dass wir das griechische Wort falsch übersetzen, indem wir es durch ‚Hoffnung' wiedergeben, denn wo nicht die Gemüthsverfassung des Individuums, sondern der bestimmte Gegenstand die Hauptsache ist, auf dessen Erreichung die Wünsche gerichtet sind, da wird dasselbe oder das von ihm abgeleitete Verbum genau so gebraucht wie das deutsche ‚hoffen', und selbst die Uebertragung auf die Erwartung unerfreulicher Dinge ist verhältnissmässig nicht häufig. Die Verschiedenheit liegt also nicht in dem Begriffe, sondern in der Lebensanschauung, die seine Anwendung beherrscht. Und so gut wie das deutsche Sprüchwort „Hoffen und Harren macht manchen zum Narren" zur Genüge zeigt, dass unserm Volke die den Griechen geläufige Betrachtungsweise keineswegs ganz fremd ist [56]), kannten auch diese Lebenslagen, in denen durch Hoffnung sich ermuthigen zu lassen dem Tugendhaften geziemt, weil es einer natür-

lich frommen Gesinnung entspricht mit Zuversicht darauf zu rechnen, dass die Götter unverschuldete Trübsal endigen oder einer gerechten Sache zum Siege verhelfen werden. Selbst Pindar, bei dem die gegentheilige Auffassung sonst so stark hervortritt, bemerkt in der siebenten isthmischen Ode (15) hinsichtlich seiner eigenen durch das Schicksal seiner Vaterstadt niedergedrückten Stimmung, dass die gute Hoffnung das Herz des Mannes bewegen müsse; Deianeira bei Sophokles (Trach. 125) wird vom Chore ermahnt die gute Hoffnung nicht sinken zu lassen und der göttlichen Ordnung eingedenk zu bleiben, nach welcher den Menschen ein Wechsel von Leid und Freude beschieden ist; im rasenden Herakles des Euripides (105) erklärt Amphitryon den für den tüchtigsten Mann, der nicht verzweifelt, sondern immer auf Hoffnungen baut; der Perikles des Thukydides (2, 43, 6) preist den Tod der für das Vaterland Gefallenen als einen mit Kraft und Hoffnung für das Gemeinwesen — μετὰ ῥώμης καὶ κοινῆς ἐλπίδος — eingetretenen; Demosthenes sagt (18, 97), tüchtige Männer müssen alles Edle beginnen, indem sie die gute Hoffnung als Schild vorhalten; in einem erhaltenen Bruchstück Menander's (565) heisst es, wenn man etwas von frommem Sinne Eingegebenes thue, so müsse man in dem Bewusstsein, dass die Gottheit das gerechte Wagniss unterstütze, die gute Hoffnung als Schild vorhalten. Dass in den meisten dieser Beispiele die Hoffnung ausdrücklich die ‚gute' — ἀγαθὴ ἐλπίς — genannt wird, ist nicht ohne Bedeutung; freilich braucht auch Antiphon einmal (5, 33) einen ganz entsprechenden Zusatz — χρηστὴ ἐλπίς — um die Hoffnung eines falschen Zeugen auf das Gelingen seines betrügerischen Beginnens und in Verbindung damit auf die Erhaltung seines Lebens zu bezeichnen[57]. Vorzugsweise aber liebte man es von den Hoffnungen des Individuums in dem Sinne zu sprechen, dass man damit die Aussicht auf einen befriedigenden Zustand nach dem Tode meinte. So spricht Pindar in einem auch von Platon (Rep. 1, 331 a) benutzten Bruchstück (Fr. 233) von der süssen Hoffnung als der pflegenden Altersnährerin der Menschen von reinem Wandel und fügt hinzu, dass diese am meisten das bewegliche Gemüth der Menschen regiere; in süssere Hoffnungen hinsichtlich des Lebens nach dem Tode und des gesammten Daseins setzt Isokrates (4, 28) den Vorzug der Theilnehmer der eleusinischen Mysterien und schreibt an anderen Stellen (1, 39. 8, 34) den Gerechten in dieser Hinsicht den Vorrang vor den Ungerechten zu; dass der grösste Theil des menschlichen Lebens sich in den Hoffnungen bewegt

und dass der gegen die Götter Frevelnde sich der Hoffnung selbst, die das höchste Gut für die Menschen ist, beraubt, sagt Antiphon (6, 5) bei Erwähnung der Nothwendigkeit liturgischer Reinheit; Demosthenes ermahnt in der Rede über die Truggesandtschaft (240) die Richter zur Gerechtigkeit unter Hinweisung darauf, dass man besser thue sich selbst und seinen Kindern von den Göttern gute Hoffnungen zu verschaffen als einem Menschen Gunst zu erweisen (vergl. Bd. 1 S. 107). Da die regelmässigen Todtenehren sehr wesentlich zu dem Wohlbefinden der Verstorbenen gehören, so steht es hiermit in Zusammenhang, wenn in der sogenannten Leichenrede des Lysias (9) ein Heer, dessen Gefallene nicht bestattet werden, als der gemeinsamen Hoffnung — *κοινῆς ἐλπίδος* — verlustig bezeichnet wird.

Es ist durchaus nicht unmöglich die im Obigen erwähnten verschiedenartigen Aeusserungen auf eine einheitliche Grundansicht zurückzuführen, wie sie andeutungsweise in dem Ausspruche Demokrit's (Fr. 79; vergl. 78) liegt, die Hoffnungen der recht Gesinnten seien erreichbar, die der Unverständigen aber seien es nicht. Auf den Beistand der Götter bei der pflichtmässigen Verfolgung des Guten, auf den Lohn der Tugend im jenseitigen Leben zu rechnen geziemt dem Menschen; wenn er sich dagegen bei der Verfolgung seiner Privatwünsche oder auch bei gewagten Unternehmungen im öffentlichen Interesse einer zu sicheren Erwartung des Gelingens hingiebt, so genügt er zwar einem in seiner Natur liegenden Bedürfnisse, allein sein Verhalten ist nicht frei von Vermessenheit. Nichtsdestoweniger ist es schwerlich zufällig, dass in der uns erhaltenen Litteratur die Betrachtungsweise der Hoffnung als einer zweifellos berechtigten Zuversicht zuerst bei Pindar vereinzelt vorkommt und im Uebrigen alle Stellen, welche sie aussprechen, der Zeit nach den Perserkriegen angehören. Man wird darin wohl ein Merkmal jenes in der attischen Periode eingetretenen religiösen Fortschritts erblicken dürfen, den wir auch in so manchen andern Spuren erkennen konnten, indem eine vertrauensvollere Auffassung des Verhältnisses der Menschen zu den Göttern mit dem allgemeiner gewordenen Gefühle für die sittliche Seite zielvollen politischen Handelns und der Klärung der Ansichten vom jenseitigen Leben zusammenwirkte. Hierin scheint auch die Erklärung dafür zu liegen, dass Babrios (58) den hesiodeischen Mythos unter freierer Benutzung des von Theognis ausgeführten Gedankens in sein Gegentheil verkehrte. Bei ihm enthält die von Zeus dem Menschen mitgetheilte Büchse nicht die Uebel, sondern die Gü-

ter; als der Mensch aus Neugier den Deckel öffnet, entfliegen diese zu den Wohnstätten der Götter, und allein die Hoffnung, die zu ihnen gehörte, bleibt bei den Sterblichen zurück. Im Uebrigen finden sich zahlreiche Beispiele von sowohl lobenden als tadelnden Aussprüchen über die Hoffnung, hauptsächlich aus Dichterwerken entnommen, im 110ten und 111ten Kapitel des Stobäos zusammengestellt. Dem heutigen Betrachter treten die Abstufungen, welche in ihrer Schätzung möglich waren, recht anschaulich an den verschiedenen Formen einer Frage entgegen, auf welche die Antwort dreier griechischen Philosophen, denen sie vorgelegt wurde, gleichmässig gelautet haben soll: „die Hoffnung". Dem Thales gegenüber soll dieselbe auf das allen Menschen am meisten Gemeinsame (Stob. 110, 24), dem Bias gegenüber auf das für die Menschen Süsseste (Diog. L. 1, 87) und dem Diogenes gegenüber auf das Höchste im Menschenleben (Stob. 110, 20) gerichtet gewesen sein: das erste Mal ist die Allgemeinheit, das zweite Mal die Annehmlichkeit, das dritte Mal der innere Werth das Bestimmende für die Auffassung [58]).

Unter allen Umständen bleibt es Pflicht der Unsicherheit der Zukunft eingedenk zu sein. Ein Spruch des Theognis (659) lautet dahin, man solle niemals schwören, dass dieses oder das nicht eintreten werde, weil solche Vermessenheit den Zorn der Götter herausfordere; Demosthenes räth in der Rede gegen Leptines (160—162) den Athenern keine Gesetze zuzulassen, durch welche derselbe gereizt werden könnte, und nicht zu vergessen, dass man von den Göttern zwar das Gute erwarten und erflehen dürfe, dass aber Alles den Bedingungen des Menschenlooses unterworfen sei; in der von ihm in der Rede gegen Aristokrates (58) ausgesprochenen Mahnung die Hoffnungen ‚menschlich' — ἀνθρωπίνως — zu hegen ist der Gebrauch des genannten Adverbs deshalb so charakteristisch, weil er andeutet, wie sehr demüthige Zurückhaltung in dieser Hinsicht der Stellung des Menschen den Göttern gegenüber gemäss ist [59]). Ueberhaupt sind die Mahnungen auf die Dauer des Glücks oder auf den Erfolg eines Unternehmens nicht fest zu bauen in allen Perioden der Litteratur häufig. Von diesem Standpunkt aus kann sogar eine gewisse leichtlebige Sorglosigkeit, die an den biblischen Satz „sorget nicht für den andern Morgen" erinnert, empfehlenswerth erscheinen, wie sie denn z. B. der Perikles des Thukydides (2, 39, 4) an seinen Athenern preist. Ist Missgeschick eingetreten, sehnlich Gewünschtes nicht erreicht worden, so geziemt dem Menschen Ergebung in den Willen der Götter,

eine Forderung, der die verschiedensten Schriftsteller Ausdruck gegeben haben, am schönsten vielleicht Demosthenes in der oben wegen ihrer Beziehung auf die Hoffnung ausgehobenen Stelle der Rede über die Krone (97), welche vollständig so lautet: „Denn das Ziel des Lebens ist für alle Menschen der Tod, auch wenn sich einer in einer Hütte einschliessend hütet, die tüchtigen Männer aber müssen immer alles Edle beginnen, indem sie die gute Hoffnung als Schild vorhalten, und was der Gott giebt mit Edelmuth ertragen“ [60]. Zur Bezeichnung für das Ertragen der gottgesandten Leiden wählte man nicht ungern ein Verbum, welches eigentlich den Begriff des Liebens enthält, — *στέργειν* —, eine sprachliche Thatsache, in der fühlbar wird, dass nicht ein dumpf resignirtes, sondern ein einigermaassen zufriedenes Hinnehmen solcher Schickungen das Ideal war.

Aber der Verpflichtung sich in das Unvermeidliche zu fügen steht, wie Neoptolemos bei Sophokles (Phil. 1316—1320) dem Philoktetes vorhält, die andere gegenüber nicht freiwillig im Unglück zu verharren; diese letztere steht jedoch mit einer viel umfassenderen im Zusammenhange. Gerade weil die Zukunft ungewiss ist und auf den Beistand der Götter nicht unter allen Umständen gerechnet werden kann, ist es nach griechischer Anschauung schwerer Undank die Momente, in denen sie ihr Wohlwollen deutlich zeigen, gleichgültig vorübergehen zu lassen ohne sie zur Erreichung der erwünschten Ziele zu benutzen. Auf solche Weise fliessen das rechtzeitige Handeln und das richtige Handeln in der Vorstellung fast in einander. Hiermit hängt zusammen, dass das eine wie das andere in den gleichen participialen Ausdruck — *δέον* — gelegt werden kann, je nachdem demselben eine Präposition — *ἐς* — hinzugefügt wird oder nicht (s. Bd. 1, S. 343); insbesondere aber beruht darauf das Gewicht, das der Ergreifung dessen beigelegt wird, was die griechische Sprache den Kairos nennt, und der bedeutungsvolle Klang, der sich an dieses Wort heftet, in welchem die Begriffe der günstigen Gelegenheit und des rechten Zeitpunktes zu einer untrennbaren Einheit verbunden erscheinen. Ein Spruch des Thales soll gelautet haben: „erkenne den Kairos“ (Stob. 3, 79); von ihm macht Pindar (4, 287) Anwendung, indem er als eine der werthvollsten Eigenschaften des Damophilos die preist, dass er den Kairos wohl erkannt habe und dieser ihm als ein nicht flüchtiger Begleiter folge (*θεράπων δέ οἱ οὐ δράστας ὀπαδεῖ*), nicht ohne zuvor die Bemerkung einfliessen zu lassen, dass derselbe bei den Menschen kurz bemessen sei; hin und wieder legt er dem Kairos eine Bedeutung bei,

die an die des rechten Maasses nahe anstreift, indem er dabei das Vermeiden unnöthiger Umschweife im Auge hat (Pyth. 9, 78. Pyth. 1, 81. Ol. 13, 48). In der Elektra des Sophokles (75) sagt Orestes zu dem Pädagogen, der Kairos sei für die Menschen der hauptsächliche Leiter im Handeln (*μέγιστος ἔργου παντὸς ἐπιστάτης*). Neben der Humanität im Verkehr mit Anderen, der Selbstbeherrschung und dem Unbeirrtbleiben durch das Glück rechnet Isokrates im Panathenaikos (30—32) die Fähigkeit den Kairos zu benutzen zu den hauptsächlichen Merkmalen der gut Erzogenen und sagt davon: „zuerst nenne ich so diejenigen, die die an jedem Tage vorfallenden Dinge gut benutzen und eine die günstigen Gelegenheiten treffende und so viel wie möglich das Zuträgliche zu errathen fähige Auffassung haben“; in seiner Rede an Philippos (137) stellt er dem makedonischen Könige vor, wie nicht bloss der Gedanke an die Vorfahren und an den Ruhm der Bekämpfer der Barbaren, sondern auch der durch die Machtverhältnisse und die allgemein herrschenden Stimmungen erzeugte Kairos ihn zum Handeln auffordere. Der die Regel scheinbar einschränkende Satz seiner Ermahnungen an Nikokles (33), dass es das Beste sei den Augenblick des Kairos zu erfassen, dass man aber, wenn dieser schwer erkennbar sei, das Aufgeben dem Zuvielthun vorziehen müsse, setzt sie als in allgemeiner Geltung stehend voraus und bestätigt somit ihre nationale Bedeutung. Nicht anders bringt Aeschines an zwei Stellen der Rede gegen Ktesiphon (80. 220) den Kairos mit dem Zuträglichen, d. h. mit dem politischen Interesse des Vaterlandes, in unmittelbare Verbindung (vergl. Bd. 1, S. 347). Im Staatsmann Platon's (305 d) werden zwei auf ihn sich beziehende Begriffe, die Zeitgemässheit — *ἐγκαιρία* — und die Zeitwidrigkeit — *ἀκαιρία* —, benutzt um dasjenige zu umschreiben, auf dessen Erkenntniss die zur Leitung der Staaten befähigende königliche Kunst beruht; an einer andern Stelle desselben Dialogs (284 e) erscheint der Kairos selbst neben dem Maassvollen, dem Geziemenden und dem Rechten, damit das Gebiet des sittlich Erforderlichen in möglichst umfassender Weise bezeichnet werde. Von solchen Anschauungen war zu der Personification des Kairos als Gottheit nur ein Schritt, daher es weder überraschen kann, dass ihm am Eingange des Stadion zu Olympia ein Altar errichtet war noch dass der Dichter Ion von Chios einen Hymnos dichtete, in welchem er ihn als den jüngsten Sohn des Zeus feierte (Paus. 5, 14, 7), noch dass Menander ihn einmal in einem uns nicht näher bekannten Zusammenhange als Gott bezeichnet hat (Anth.

Pal. 10, 52). In welchem Sinne ihn Demetrios von Phaleron in der auf ihn bezüglichen Schrift (s. Diog. L. 5, 81) behandelt hat, ist für uns nicht erkennbar. Seine Eigenschaften suchte Lysippos in einer vielbesprochenen Erzstatue allegorisch zusammenzufassen, indem er ihn als einen Jüngling mit fast kahlem Hinterhaupte, aber an der Stirn reichlich hervorquellenden Locken bildete, der in den Händen Scheermesser und Waage hielt, mit den Zehen auf einer Kugel stand und an beiden Füssen Flügel hatte: während die übrigen Attribute das Momentane der Entscheidung und das schnelle Entweichen versinnlichen, kommt die ethische Seite des Gedankens in der eigenthümlichen Haarbildung, die bei der Begegnung ein schleuniges Zugreifen nach dem Vorderhaupte als Nothwendigkeit erscheinen lässt, zum Ausdruck [61]). Das innere Motiv, das dabei waltet, wird von attischen Schriftstellern wiederholt ausgesprochen. Bei Xenophon (Hell. 6, 5, 41) macht Patrokles die Athener darauf aufmerksam, dass durch das Hülfegesuch der Lakedämonier ihnen von einem der Götter ein Kairos gewährt worden sei, durch dessen Benutzung sie sich für alle Zukunft sichern können. Der Kyros seiner Kyropädie spricht sich vor der Fortsetzung des Krieges gegen die Assyrier dahin aus, dass er die Götter zu fürchten haben würde, wenn er Angesichts ihrer augenscheinlichen Gunsterweisungen seinen Siegeslauf unterbrechen wollte (5, 1, 23), ja, einmal behandelt er sogar die Verfolgung der Feinde nach einer gewonnenen Schlacht als etwas aus gleichem Grunde Gebotenes (4, 1, 10). Isokrates erklärt es in seiner an Philippos gerichteten Rede (152) für schimpflich, wo das Schicksal gut führe, zurückzubleiben und ihm nicht zu folgen. Demosthenes vergleicht in der ersten olynthischen Rede (11) diejenigen, die die Gelegenheiten nicht zu benutzen wissen, mit Verschwendern, die mit ihrem Vermögen auch die Dankbarkeit gegen das Schicksal verlieren, das ihnen seine Gunst erwiesen hat; in der zweiten olynthischen (22. 23) tadelt er die Athener, weil sie in sträflicher Nachlässigkeit die ihnen von den Göttern so reichlich und mit so vielem Wohlwollen dargebotenen Gelegenheiten versäumten; viele Jahre später hat Deinarchos (1, 31) eine ähnliche Anklage gegen ihn selbst erhoben. Wie die hierin überall so nachdrücklich hervorgehobene Lehre auch in Bezug auf die Verhältnisse des Privatlebens geltend gemacht werden konnte, zeigt vor Allem ein erhaltenes Bruchstück einer Komödie Menander's (414), in welchem demjenigen vorgeworfen wird, dass er mit Absicht unglücklich sein wolle, der sich des Vortheilhaften, das

die Götter ihm schenken, nicht bedient. Aus der durchgängigen Forderung aber die Gelegenheit nicht bloss zu ergreifen, sondern auch schnell zu ergreifen, ergiebt sich zugleich als selbstverständliche Folge, dass sich eine sehr ungünstige Vorstellung an die Saumseligkeit knüpfte. Dieselbe wurde in der Gestalt des Oknos, welcher auf dem Gemälde des Polygnot in der Unterwelt für sein Verhalten büsste, personificirt gedacht (s. Bd. 1, S. 102); auch schreibt Isokrates in den Ermahnungen an Demonikos (7) unter Anwendung des nämlichen Begriffes in seiner appellativischen Bedeutung, echte Tugend betrachte die Saumseligkeit als Tadel und die Anstrengung als Lob. Wenn Goethe im Sinne des modernen Menschen ausruft:

> Unsrer Krankheit schwer Geheimniss
> Schwankt zwischen Uebereilung
> Und zwischen Versäumniss,

so war in den Augen des Griechen die Versäumniss das schlimmere Uebel.

ZWEITES KAPITEL.

Der Mensch im Verhältniss zur Naturumgebung.

Wenn der heutige Europäer Alpentunnels baut und die Dampfkraft sich dienstbar macht um den Ocean zu durchschneiden, so kann er den Einfluss der Bibel nicht verleugnen, denn weil diese ihn gelehrt hat sich als den Herrn der Schöpfung zu betrachten, schaut er aufgerichteten Hauptes den Hindernissen entgegen, die sie seinem Thun bereitet. Wo dieses gewaltige Buch seine Wirkungen nicht geübt hat, da waltet vielfach ein zarterer Sinn für das eigenthümliche Leben der Natur, aber nur mit Zagen und Beben entschliesst sich der Mensch mit ihr zu ringen. Bei den Griechen mischte sich in die Erkenntniss, dass die civilisatorische Aufgabe des Menschen zum grossen Theile in einem unablässigen Ankämpfen gegen die Natur besteht, fortwährend das Gefühl, dass mit der Verfolgung derselben die Gefahr einer Ueberschreitung der seinem Geschlecht gesetzten Schranke, einer den Zorn der Götter herausfordernden Vermessenheit verbunden war, und darum blickten sie auf Alles, was in dieser Richtung erreicht wurde, halb mit Bewunderung und halb mit Grauen. Schon in alter Vorzeit hatte man Sümpfe ausgetrocknet, Flüsse abgeleitet, durch Erlegung wilder Thiere Landstriche bewohnbar gemacht, aber das mythische Denken knüpfte die Erinnerung an solche Wohlthaten gern an den Namen des Herakles, eines Helden, der über das Sein und Können gewöhnlicher Menschen weit hinausgerückt war. Es hängt damit zusammen, dass man ihn seine Wanderungen bis zum äussersten Westen der bewohnten Erde ausdehnen liess und den von ihm erreichten Punkt mit dem Namen der Säulen des Herakles belegte; die damit sich verbindende Vorstellung, dass ein noch weiteres Vordringen dem Sterblichen versagt sei, gelangte in einer von Pindar (Ol. 3, 44. N. 3, 21. N. 4, 69. I. 3, 30) gern benutzten sprüchwörtlichen Redensart zum Ausdruck, welche das Gewinnen der höchsten dem Menschen vergönnten Ziele als ein Vordringen bis zu diesen

Säulen, das Verlangen nach noch Grösserem als ein Ueberschreitenwollen derselben bezeichnet. Erschien doch schon das Befahren des Meeres an und für sich leicht als ein Verlassen der dem Menschen zunächst angewiesenen Sphäre und darum als ein zu kühnes Wagniss, eine Anschauung, die wohl ihren vollsten Ausdruck in der offenbar einem griechischen Muster nachgebildeten dritten Ode des ersten Buches des Horaz findet, aber doch auch sonst mehrfach anklingt, denn das goldene Zeitalter kennt keine Schifffahrt (Arat. Phaen. 110; vergl. Verg. Ecl. 4, 32; Ov. Met. 1, 94), und nach der Schilderung des Hesiodos in den Werken und Tagen (236) gehört es zu den Segnungen eines gerecht regierten Volkes, dass es nicht zur See geht, weil die Erde ihm zur Ernährung hinreichende Frucht bietet. Wenn im gefesselten Prometheus des Aeschylos (252—254. 450—468) nicht bloss die Kunde der Schifffahrt, sondern auch die Bearbeitung des Holzes, der Häuserbau, die Beobachtung der Gestirne, die Benutzung des Rindes und des Rosses, ja sogar der Besitz des Feuers den Menschen von Prometheus wider Willen des Zeus mitgetheilt wird, so ist das in dieser Form allerdings nur das Resultat der in diesem Werke niedergelegten theosophischen Speculation, aber im Grunde ist es die bis zum Aeussersten verfolgte Consequenz der allgemein herrschenden Vorstellungsweise. Vielleicht ist die gemischte Empfindung, welche die allmählich errungene Herrschaft über die Natur hervorruft, niemals schöner in Worte gekleidet worden als es von Sophokles in den berühmten ersten Strophen des zweiten Chorgesanges der Antigone (332 fgg.) geschehen ist:

Vieles Gewalt'ge lebt, doch nichts
Ist gewaltiger als der Mensch.
Denn selbst über die düstere
Meerflut zieht er, vom Süd umstürmt,
Hinwandelnd zwischen den Wogen
Den ringsumtosten Pfad.
Die höchste Göttin auch, die Erde,
Zwingt er, die ewige, nie sich erschöpfende,
Während die Pflüge sich wenden von Jahr zu Jahr,
Wühlt sie durch der Rosse Kraft um.

Flüchtiger Vögel leichten Schwarm
Und wildschweifende Thier' im Wald,
Auch die wimmelnde Brut des Meers
Fängt er, listig umstellend, ein
Mit netzgeflochtenen Garnen,
Der vielbegabte Mensch,

Bezähmt mit schlauer Kunst des Landes
Bergedurchwandelndes Wild, und den mähnigen
Nacken umschirrt er dem Ross mit dem Joche rings,
Wie dem freien Stier der Berghöhn.

Und das Wort und den luftigen Flug
Des Gedankens erfand er, ersann
Staatordnende Satzungen, weiss dem ungastlichen
Froste des Reifes und
Zeus' Regenpfeilen zu entfliehn;
Ueberall weiss er Rath;
Rathlos trifft ihn nichts
Zukünftiges; vor dem Tode nur
Späht er kein Entrinnen aus;
Doch wider schwere Seuchen wohl
Fand er Heilung,

woran sich bezeichnender Weise eine Bemerkung darüber knüpft, dass die Gewandtheit und Erfindsamkeit des Menschen ihn ebenso leicht zum Schlimmen verleitet wie zum Guten führt. Auch hat sich die hierin ausgedrückte Empfindung nicht etwa im Laufe der Jahrhunderte abgeschwächt. Aller Wahrscheinlichkeit nach in Nachahmung eines griechischen Schriftstellers der alexandrinischen Periode spricht der ältere Plinius im Eingange des dreiunddreissigsten Buches der Naturgeschichte seinen Unwillen über die unersättliche Begehrlichkeit der Menschen aus, welche, nicht zufrieden mit dem, was die mütterliche Erde ihnen auf ihrer Oberfläche spende, in ihre Eingeweide eindringe um aufzusuchen, was die Naturordnung vor ihren Augen verborgen habe, und Reichthümer, Schmuck des Lebens und Material zu Mordinstrumenten zu finden.

So weit scheint es sich allerdings nur um eine Stimmung zu handeln, denn es wird nicht im Ernst beabsichtigt einen Lebenszustand ohne Schifffahrt, Bergbau und die sonstigen Thätigkeiten der Civilisation zu begründen oder die Individuen zu tadeln, welche sich bei diesen betheiligen. Allein dennoch ergiebt sich daraus eine Regel des Verhaltens; es ist die, nicht gewaltsam in die Ordnung der Natur einzugreifen. Zunächst gewinnt sie in einer Reihe von Mythen Gestalt, welche den Wahnwitz derer schildern, die erreichen wollen, was nur den Göttern vergönnt und den Menschen unbedingt versagt ist. Ikaros unternimmt es, wenigstens nach der von Ovid (Met. 8, 195 fgg.) und Hygin (40) mitgetheilten Sage, mit wächsernen Flügeln zur Sonnennähe emporzufliegen und fällt zur Strafe in das Meer; muthmaasslich haben wir darin die Umbiegung eines ursprünglich auf

die Schifffahrt bezüglichen Mythos vor uns, denn nach Pausanias (9, 11, 3) wird sein Untergang dadurch herbeigeführt, dass er die Segel seines Schiffes nicht zu lenken vermag, und man erkennt auch hieraus, wie in früher Zeit das Wagniss der Schifffahrt auf das Volksgemüth den Eindruck der Vermessenheit machte. Asklepios, nach der in Thessalien einheimischen Auffassung, welche Hesiodos (Fr. 49), Stesichoros (Fr. 16), Pindar (P. 3, 55) und verschiedene Tragiker poetisch verwertheten, ein hochbegabter Mensch, erweckte Todte wieder zum Leben und wurde deshalb von dem Blitzstrahl des Zeus getroffen [1]); dasselbe Schicksal erlitt Phaethon, Helios' Sohn, weil er an Stelle seines göttlichen Vaters den Sonnenwagen zu lenken versuchte, selbstverständlich ohne das eitle Beginnen durchführen zu können. So erscheint das, was wir Durchbrechung der Naturgesetze nennen, auf dem Boden des Mythos nicht als ein physisch Unmögliches, wohl aber als ein von Seiten des Menschen moralisch Unzulässiges; auf dem Boden der Geschichte verfällt der gleichen Verurtheilung der Versuch die geographische Beschaffenheit des Erdbodens zu verändern und den durch göttliche Ordnung gesetzten Unterschied von Land und Meer anzutasten. Als Xerxes, zum Theil durch die Mittel der hoch entwickelten phönikischen Technik unterstützt, die Landzunge zwischen dem Vorgebirge Athos und dem Festlande durchstechen liess und die beiden Küsten des Hellespontes durch Schiffbrücken verband, erschien dies, wie vielfach ausgesprochen wird, dem griechischen Empfinden als schwere Ueberhebung. Aeschylos in den Persern (744—752) leiht sein tadelndes Urtheil darüber dem Schatten des Dareios; Herodot's Erzählung der Hergänge (7, 22—24. 34—36) ist von Missbilligung durchzogen; Isokrates (4, 89) sagt, dass der persische König ein das Maass der menschlichen Natur überschreitendes Denkmal habe hinterlassen wollen, als er es unternahm durch das Land einen Seeweg und über das Meer einen Landweg anzulegen; der Verfasser der unter dem Namen des Lysias erhaltenen Leichenrede giebt demselben Gedanken eine noch verschärfte Form durch den Ausdruck (29), Xerxes habe bei seinem Beginnen das von Natur Gegebene — τὰ φύσει πεφυκότα — und die göttlichen Dinge missachtet. Die gleiche Betrachtungsweise erkennt man in der den Knidiern von Seiten des delphischen Orakels ertheilten Mahnung, von der Durchstechung der ihre Halbinsel mit dem Festlande verbindenden Landzunge abzustehen, weil Zeus, wenn er gewollt hätte, eine Insel gebildet haben würde (Her. 1, 174). Bei allem diesem wirkt neben dem Gedanken an die dem Menschen gesetzte

Schranke wohl noch ein Anderes mit, das Gefühl, dass die Ordnung der Natur nicht weniger heilig sei als die sittliche und durch dieselben Mächte geschützt werde: begegnen wir doch vereinzelt sogar der Anschauung, dass eine tiefgreifende Störung der einen die andere nothwendig in Mitleidenschaft ziehe. Sie ist das Motiv eines von Euripides in der Elektra (726—736) mitgetheilten Mythos, demzufolge Zeus um der im Hause des Atreus und Thyestes begangenen Greuel willen die Richtung der Sonne, der Sterne und der Wolken veränderte, und sie ist ebenso das des Ausspruches des Herakleitos, dass, wenn die Sonne ihre Bahn verlassen sollte, die Erinyen, die Gehülfinnen der Gerechtigkeit, dies nicht dulden würden (Plut. M. 604 a. 370 d). Auch jene mythische Vorstellung, nach welcher die olympischen Götter, die Geber und Hüter des Sittengesetzes, ihre jüngst gewonnene Herrschaft nicht am wenigsten durch die Niederkämpfung der in den Giganten verkörperten rohen Naturkräfte befestigten, hängt damit auf das engste zusammen.

Hiermit ist jedoch das, was bei den Griechen eigenthümlich ist oder doch von unserer Empfindungsweise abweicht, noch keineswegs erschöpft. Nicht bloss der das menschliche Thun einschränkende und den Naturlauf regelnde Wille der Götter erheischte Befolgung, sondern auch der Naturgegenstand als solcher konnte gottähnlich erscheinen und eine Andacht einflössen, die ihn vor leichtfertiger Antastung schützte. Bekanntlich ist jene Verehrung gesellschaftschirmender sittlicher Wesen, welche den Kern der griechischen Religion bildet, durch einen gewaltigen Umschwung der Gemüther, den Welcker sinnvoll denkbar gemacht hat [2]), aus ursprünglicher Naturverehrung hervorgegangen, jedoch ohne dass alle Spuren der letzteren deshalb geschwunden wären. Nichts haftet zäher in der Volksseele als religiöse Anschauungen; selbst wenn sie aus dem Cultus verdrängt sind, behaupten die ehemaligen Gegenstände der Anbetung in veränderter Form ihre Gewalt über das Gefühl. In Griechenland kam es nicht einmal zu einer wirklichen Verdrängung, denn während man immer mehr sich gewöhnte bei dem Namen des Zeus an die unverbrüchlichen Forderungen des Sittengesetzes, bei dem des Apollon an innere Läuterung und Erleuchtung, bei dem der Here an die Heiligkeit der Ehe, bei dem der Athene an den Segen verständiger menschlicher Thätigkeit zu denken, hörte man nicht auf dem Alpheios Altäre zu errichten und zu dem Sonnengott und der Mondgöttin die Hände zu erheben. Allein wichtiger als dies ist, dass das Volksgemüth die Neigung in

dem einzelnen Naturgegenstande etwas Gottähnliches zu empfinden sehr lange beibehielt. Bekanntlich ist es Gegenstand mannigfacher Erörterungen gewesen, ob die Griechen einen ähnlich entwickelten Natursinn gehabt haben wie die Neueren, jedoch ist es nur Folge einer falschen Formulirung, dass diese Frage überhaupt hat aufgeworfen werden können, indem man den landschaftlichen Sinn mit dem Natursinn überhaupt verwechselte. Gerade weil die Griechen zumal der älteren Perioden für das Detail des Naturlebens ungemein empfänglich waren, weil der Flug des Vogels, das Rauschen des Flusses, der zarte Reiz der Pflanze sie mächtig ergriff als liege darin eine Offenbarung hoher Geister, waren sie weniger als wir geneigt grosse Gruppen verschiedenartiger Naturgegenstände in einheitlicher Zusammenfassung auf sich wirken zu lassen und dadurch das in sich zu erzeugen, was wir die landschaftliche Stimmung nennen; wenn dergleichen in der alexandrinischen Periode häufiger wird als es früher war, so hängt dies mit der in ihr eingetretenen Abschwächung jener Empfänglichkeit zusammen [3]). Die Art aber, in welcher die letztere sich äussert, hat so viel Verwandtes mit dem religiösen Gefühl, stellt den Naturgegenstand so oft in ein Verhältniss der Ueberordnung zu dem Menschen oder auch der Verwandtschaft mit ihm, dass sie eben deshalb eine abgesonderte Betrachtung erheischt.

Die alte Naturverehrung in ihrer unmittelbaren Gestalt hat sich vielleicht am meisten den Flüssen gegenüber erhalten. Die in den Werken und Tagen (737) gegebene Regel niemals einen Fluss zu überschreiten ohne zuvor sich die Hände zu waschen und mit auf das Wasser geheftetem Blick zu beten offenbart deutlich die Richtung des Volksgemüths in dieser Beziehung. Bei seiner Ankunft im Phäakenlande betet Odysseus zuerst zu dem Flusse, dessen Ufer ihm Gelegenheit zur Landung bietet (Od. 5, 445); neben Helios und Gäa ruft der schwörende Agamemnon die Flüsse an (Il. 3, 278); häufig lesen wir von Opferhandlungen zu ihren Ehren. Eine Form, in der diese geschehen, ist besonders charakteristisch. Man wirft in sie Stiere, wie dies bei Diodor einmal (5, 4) von den Syrakusanern erwähnt wird, oder lebendige Rosse, wie es in der Ilias (21, 132) die Troer dem Skamander thun: hierin ist ebenso wie in dem Opfer gleicher Art, das Poseidon in alten Zeiten in Argolis empfangen haben soll (Paus. 8, 7, 2), die dem Element als solchem gezollte Verehrung deutlich fühlbar; dagegen ist, wenn dem Alpheios in Elis (Il. 11, 728; vergl. Paus. 5, 10, 2. 5, 14, 5), dem Spercheios in Thessalien (Il. 23, 146), dem

Acheloos in Epirus (Schol. Il. 21, 194), dem Erasinos in Argos (Her. 6, 76) an Altären Stiere geschlachtet werden, eine fortgeschrittene Personification die Voraussetzung, welche den Flussgott zu einem dem Zeus, Poseidon oder Helios analogen Wesen gestaltet hat. Dass nach der Darstellung der Ilias (21, 131) der Skamander von den Troern neben den Rosseopfern auch Opfer dieser Art empfängt, ist nur ein Beispiel davon, wie leicht sich neben einer jüngeren Cultussitte die ältere behauptet [4]). Am schwersten vielleicht ist die Empfindung auf einen dem heutigen Bewusstsein verständlichen Ausdruck zu bringen, welche sich an die oft erwähnte Gewohnheit knüpfte das Haar von Jünglingen wachsen zu lassen um es dem Flusse der heimatlichen Landschaft als Geschenk zu weihen, denn da man das Haar auch dem Apollon und andern Göttern sowie verstorbenen Anverwandten darbrachte, so ist es sehr wohl möglich darin nur ein Opfer gleich jedem anderen zu erblicken, während doch der Umstand, dass die Widmung des Haares symbolisch die des Hauptes bedeutet zu haben scheint (Tertull. de an. 39), den Gedanken nahe legt, es sei darin die Vertretung von Menschenopfern zu erkennen, welche die Flüsse in älterer Zeit gefordert haben [5]). In einem uns bekannten Falle erscheint ein Fluss halb zum Gotte und halb zum Heros erhoben: es ist der des Flusses Aias, welchen die Epidamnier den Apolloniaten zu Hülfe senden zu können behaupteten und welchen diese nicht bloss mit Opfern verehrten, sondern auch als ihren Führer in der Schlacht behandelten (Val. Max. 1, 5 ext. 2). Ueberall aber ist so viel deutlich, dass es den Griechen unmöglich war in dem Flusse bloss eine unbelebte Masse dahinströmenden Wassers zu sehen; daher ist es ein echt nationales Gefühl, welchem Plutarch Ausdruck giebt, wenn er in seinem Bericht über die Vorgänge vor der Schlacht bei Platää im Leben des Aristeides (16) erwähnt, die Griechen hätten ihre Stellung verändert und eine Gegend mit gutem Wasser aufgesucht, weil die in der Nähe ihres früheren Lagers befindlichen Gewässer von den Barbaren bei Gelegenheit des Reiterkampfes mit Hybris behandelt und verdorben worden waren (καθύβριστο καὶ διέφθαρτο). Auch suchen die griechischen Schriftsteller mit einer gewissen Vorliebe die Spuren einer ähnlichen Gefühlsweise bei andern Völkern auf, sei es dass dieselbe in Handlungen der Verehrung zu Tage tritt sei es dass die Flüsse von ihnen gleich Menschen für ihr Thun verantwortlich gemacht werden. Herodot rühmt mit besonderem Wohlgefallen, wie die Perser es vermeiden die Flüsse zu verunreinigen und sie auf jede Art hochhalten (1,

138). Das Verhalten des ägyptischen Königs Pheros, der im Uebermuth seinen Speer in den Nil warf und zur Strafe dafür geblendet wurde, ist ihm sehr anstössig (2, 111), und nicht minder ist es das des Persers Kyros, der den Fluss Gyndes in dreihundertundsechszig kleine Arme theilen liess, weil eines seiner heiligen Pferde in ihm ertrunken war (1, 189); allein offenbar erwähnt er Beides nicht eben ungern, weil sich darin die gleiche personificirende Auffassung verräth. Auch als Xerxes nach der Darstellung des genannten Geschichtsschreibers (7, 35; vergl. 8, 109) den Hellespont zur Strafe für die Zerstörung der über ihn gelegten Brücke geisseln liess und ihm zu opfern verbot, behandelte er ihn augenscheinlich wie einen Fluss, und es muss für uns dahingestellt bleiben, ob die zu Grunde liegende Thatsache wirklich nur in einem Zornesausbruche des gereizten Herrschers oder in einer religiösen Ceremonie der Magier bestanden hat [6]). Strabon erzählt, dass die Phryger dem Mäander, wenn er durch Veränderungen seines Laufes Ländereien wegschwemmte, eine Geldbusse aufzulegen und dieselbe aus Gebühren zu nehmen pflegten, die für die Ueberfahrt erhoben wurden (12, 580): darin äussert sich nur in weniger roher Form die gleiche Grundanschauung wie in dem Thun jener barbarischen Könige.

Da die Winde auf die Gesundheit der Menschen und das Gedeihen der Vegetation von dem bedeutendsten Einflusse sind, so ist es sehr erklärlich, dass auch sie aus dem Cultus nicht verschwanden und dass man zu allen Zeiten fortfuhr dem Zephyros und Boreas zu opfern und Gebete vorzutragen. Allein einer besonderen Erwähnung bedarf die eigenthümliche Naivetät, mit welcher man zuweilen den einen unter ihnen, den Boreas, fast wie seines Gleichen behandelte. Hierin gingen die Athener voran, die ihn mit Rücksicht auf seine Vermählung mit der attischen Königstochter Oreithyia ihren Eidam nannten und ihn auf Geheiss des Orakels einmal in dieser Eigenschaft um Hülfe anriefen (Her. 7, 189); ihnen folgten die Thurier, welche ihm nicht bloss opferten, wie dies in andern Städten gleichfalls geschah, sondern ihn auch, weil er die Flotte ihrer Feinde vernichtet hatte, zu ihrem Mitbürger ernannten und ihm ein Haus und ein Landloos zuertheilten (Aelian v. h. 12, 61) [7]).

Die Sympathie, welche das Leben der Pflanze dem empfindenden Menschen einflösst, war in den Gemüthern der Griechen von besonderer Stärke und steigerte sich vielfach zu einer Art von religiöser Verehrung. Eine verbreitete Anschauung, die durch die eleusini-

schen Mysterien Gemeingut der Athener wurde, brachte den Gedanken an die in den Hades hinabsteigende und dann daraus wieder sich emporhebende Seele des Verstorbenen mit dem an das in die Erde versenkte und dann in Gestalt von Aehre und Frucht aus ihr aufsteigende Saatkorn in nahe Verbindung und knüpfte den einen wie den andern an die Namen der Göttinnen Demeter und Persephone, ein deutliches Zeichen, wie wenig man geneigt war das Pflanzendasein vom Menschendasein in der Vorstellung durch eine eigentliche Kluft zu trennen. Es hängt hiermit zusammen, dass man im Stande war, wie dies in einigen Epigrammen der griechischen Anthologie (Anth. Pal. 9, 312. 706. 282) geschieht, vor dem Fällen einer Eiche deshalb zu warnen, weil Eichen die ältesten Mütter des Menschengeschlechts waren, oder vor der Beschädigung einer Pappel oder eines Lorbeerbaums deshalb, weil beide Baumarten durch Verwandlung aus Jungfrauen hervorgegangen sind. Eben darauf beruht die im homerischen Hymnos auf Aphrodite (264—272) schön ausgeführte Sage von den Hamadryaden. Es sind Bergnymphen, die ein hohes Alter erreichen und mit deren Geburt jedesmal Eichen oder Tannen aus der Erde wachsen, während sie bei ihrem Tode absterben, und es ist für den Geist dieser Beschreibung bezeichnend, dass sie nicht das Leben der Nymphen an das der Bäume, sondern das der Bäume an das der Nymphen gebunden sein lässt. Wie das Verhältniss gedacht wurde, macht eine in einem verlorenen Gedichte Pindar's (Fr. 145) behandelte und auch von Charon von Lampsakos (Fr. 12) besprochene Sage anschaulich. Ein gewisser Rhökos stützte eine Eiche, welche im Begriff war zu fallen, und wurde dafür durch die Gunst der Hamadryade belohnt, der er damit das Leben gerettet hatte, wurde aber von ihr geblendet, als er sie vernachlässigte. Mit dem seinigen verwandt ist das Schickal des Vaters des Paräbios bei Apollonios Rhodios (2, 476—483), der eine Eiche fällte, obwohl deren Hamadryade ihn um Schonung bat, und zur Strafe dafür nicht bloss den Tod erlitt, sondern auch seinem Sohne die Pflicht der Sühnung hinterliess. Indessen hätte die durch die Bäume geweckte Stimmung nicht wohl als eine abgesonderte Sphäre religiösen Gefühls bestehen können ohne zu einem inneren Zwiespalte zu führen, und vielleicht verfolgte jene priesterliche Partei, der es gelang die Verehrung der olympischen Götter allmählich in den Mittelpunkt des nationalen Bewusstseins zu stellen, mit voller Planmässigkeit das Ziel sie zu dieser in Beziehung zu setzen; wenigstens erklärt sich durch diese Annahme am leichtesten die Häu-

figkeit der Fälle, in denen Bäume oder Haine darum als heilig betrachtet werden, weil sie das Besitzthum einzelner Götter sind. Die Eiche des Zeus zu Dodona, die Oelbäume desselben Gottes zu Olympia, die Kornellen des Apollon auf dem Idagebirge, die Oelbäume der Athene zu Athen zeigen zur Genüge, wie sowohl die Schauer der Waldeinsamkeit als der freundliche Eindruck segensreicher Fruchtbarkeit oder labender Schattenspendung gleichmässig dienten um das Bild der Gottheit lebendig zu machen, die man damit verbunden dachte [8]). Von der dabei geweckten andächtigen Empfindung legt die dritte olympische Ode Pindar's ein beredtes Zeugniss ab, welche schildert, wie Herakles, bei dem Anschauen der Waldespracht im Hyperboreerlande von Staunen ergriffen, von dort Bäume holt um mittelst ihrer dem von ihm zum Festplatze geweihten olympischen Gefilde Schatten zu geben und wie noch die späten Nachkommen den davon genommenen Siegerschmuck mit Ehrfurcht und Wonne auf das Haupt gedrückt erhalten; ihr vergleicht sich eine Strophe eines Chorgesanges des Oedipus auf Kolonos (694—706), deren Inhalt die unantastbare Heiligkeit der unter dem Schutze des Zeus stehenden Oelbäume der Athene in Athen bildet. Gar häufig ist davon die Rede, wie durch die frevelhafte Zerstörung solcher Gewächse die Strafe der Götter und Menschen verwirkt wird. Die Scholien zu Aristophanes (Wo. 1001) erzählen von Halirrhotios, der die Oelbäume der Athene umzuhauen versuchte, aber statt dessen sich selbst traf und in Folge dessen starb; wie sehr das bürgerliche Gesetz dieselben schützte, indem der Areopag eine fortwährende Aufsicht über sie führte und es nicht bloss verboten war sie auszugraben, sondern auch den sie zunächst umgebenden Raum zu bebauen, darein lässt die Rede des Lysias über den Baumstumpf einen Einblick thun. Durch das Fällen der heiligen Kornellen auf dem Ida reizen die Troja belagernden Achäer den Zorn Apollon's (Paus. 3, 13, 3); Triopas, der das Holz zu seinem Palaste aus dem Haine der Demeter im dotischen Gefilde geholt hat, muss landesflüchtig werden (Diod. 5, 61); von dem Heros Anagyros in Athen wird berichtet, dass er die Zerstörung seines Haines an dem Missethäter und dessen Sohne schwer heimsuchte (Suid. s. v. *Ἀναγυράσιος*); auf dem Fällen einer Steineiche in einem athenischen Heroon stand Todesstrafe (Aelian v. h. 5, 17); ähnliche Maassregeln verhinderten anderswo die Beschädigung der an Heroengräbern gepflanzten Haine (Paus. 2, 28, 3. 8, 24, 4). Zur Heiligsprechung eines Baumes konnten begreiflicher Weise sehr verschiedenartige Mo-

tive führen. In einer äsopischen Fabel (102) erklärt ein Landmann einen unfruchtbaren Baum seines Grundstücks, den er schon zu fällen begonnen hat, für heilig und pflegt ihn, als er in der bei den ersten Schlägen gemachten Höhlung einen Bienenschwarm und Honig findet; nach einer bei Pausanias (2, 2, 6) erzählten Sage wurde dem Baume, von welchem aus Pentheus auf dem Kithäron die Orgien des Dionysos geschaut hatte, Heiligkeit beigelegt und aus ihm die Schnitzbilder des Gottes verfertigt; sehr oft war gewiss die Absicht maassgebend, einer aus Rücksichten der öffentlichen Gesundheit oder des allgemeinen Wohlstandes der Erhaltung bedürftigen Anlage jede mögliche Schonung angedeihen zu lassen. In zahlreichen anderen Fällen wirkte darin wohl nur ein dem frommen Gemüthe natürlicher Zug einfacher Dankbarkeit, ein Punkt, den Plutarch einmal (M. 703 c) mit Wärme hervorhebt um damit die Betrachtung zu verbinden, dass aus dem Pflegen solcher Stimmungen eine sehr wohlthätige Gewöhnung zur Dankbarkeit überhaupt entspringt. Dass übrigens die Zugehörigkeit eines Baumes zu einem Gotte den Gedanken nicht ausschloss, dass mit ihm eine Hamadryade verbunden sei, lehrt die von Kallimachos im Hymnos auf Demeter und von Ovid (Met. 8, 739—878) erzählte mythische Geschichte des Erysichthon, der, nachdem er begonnen hat die Bäume in einem Haine der Demeter niederhauen zu lassen, von den Nymphen derselben bei der Göttin verklagt und in Folge dessen von ihr mit dem Hungertode bestraft wird.

Bei einer Empfindungsweise, wie sie aus dem Angegebenen hervorgeht, sollte man es für natürlich halten, dass im Kriege überall die Baumpflanzungen thunlichst geschont wurden. In der That scheint man sich immer nur schwer entschlossen zu haben die des eigenen Landes für Vertheidigungszwecke preiszugeben. Nach Lysias (14, 33) soll der jüngere Alkibiades den athenischen Demokraten einen gewissen Vorwurf daraus gemacht haben, dass sie bei ihrem Unternehmen gegen Phyle dort die Bäume gefällt haben, was doch ohne Zweifel in militärischen Nothwendigkeiten seinen Grund hatte, und der Redner Lykurgos hebt zum Beweise der ausserordentlichen Opfer, welche die der Schlacht bei Chäronea vorhergehenden Zeitläufte erheischten, mit grossem Nachdruck hervor, dass ebenso das Land seine Bäume hergeben musste wie die Todten ihre Särge und die Tempel ihr Geräth (44), ja, er kommt darauf noch einmal zurück, indem er am Schlusse der Rede (150) die Bäume, die Häfen und Mauern Athen's die Verurtheilung des Angeklagten von den Rich-

tern fordern lässt. Allein in merkwürdigem Gegensatze dazu ist es, als ob die Bäume eines fremden Landes vielen Gemüthern noch weniger Scheu einflössten als seine Tempel, die ja so oft missachtet oder doch für Kriegszwecke benutzt wurden, und als ob man es sogar liebte durch ihre Vernichtung die Feinde nicht bloss zu schädigen, sondern auch zu kränken. Sokrates spricht bei Xenophon (Denkww. 2, 1, 13) davon, wie man die Zerstörung nicht bloss der Feldfrüchte, sondern auch der Bäume des Feindes als etwas Selbstverständliches ansehe; Thukydides (1, 108, 2) erwähnt einen Einfall der Spartaner in Megara, der ausschliesslich in dieser Absicht unternommen wurde, ohne dass dadurch weitere militärische Vortheile erreicht worden wären; in Xenophon's hellenischer Geschichte (4, 1, 33) beklagt sich Pharnabazos bitter darüber, dass die Spartaner trotz ihrer Dankverpflichtung gegen ihn seinen von seinem Vater ihm hinterlassenen Thiergarten, der seine ganze Freude war, zerstört haben. Dass die Asiaten selbst sonst nicht anders verfuhren, zeigen die Beispiele des Kyros, der den Park des syrischen Satrapen Belesys, und das der Phöniker, die beim Ausbruche des Krieges mit Persien im Jahre 351 den des Perserkönigs umhauen liessen (Xen. Anab. 1, 4, 10; Diod. 16, 41). Erst sehr allmählich scheinen sich in dieser Hinsicht bei den Griechen bessere Grundsätze Bahn gebrochen zu haben, und zwar zunächst in ihrer Litteratur. Polybios (23, 15) spricht sich mit grossem Ernste gegen diejenigen aus, welche dem feindlichen Lande einen unwiederbringlichen Schaden zufügen, indem sie nicht bloss seine Jahresfrucht, sondern auch seinen Baumwuchs zerstören, weil dadurch eine unheilbare Erbitterung erzeugt wird und die Gemüther verwildert werden, und Diodor (2, 36) hält in Bezug darauf den europäischen Nationen die Inder als Muster vor, die dergleichen durchaus vermeiden.

Dass die Thiere den Griechen die mannigfachste Sympathie einflössten, kann vor Allem die Vergleichssprache ihrer Dichter lehren, die mit Vorliebe menschliche Eigenschaften durch Bezugnahme auf thierische anschaulich machen, so sehr auch der von Hesiodos in den Werken und Tagen (276—280) und nach seinem Vorgange von Isokrates (3, 6) stark betonte Vorzug, den der Mensch durch den Besitz der staatlichen Rechtsordnung behauptet, ihrem Bewusstsein nahe lag. Allein je mehr die Thiere menschenähnlich erschienen, desto unabweislicher und beunruhigender musste sich die Frage aufdrängen, woher der Mensch das Recht nehme ihr Leben zum Zwecke

seiner eigenen Ernährung zu fordern, und sie fand keineswegs eine ganz reine Lösung. Nach einer von Plutarch (M. 729 f) mitgetheilten Tradition soll das delphische Orakel den Anstoss dazu gegeben haben, indem es das Verlangen aussprach, dass man den Feldfrüchten zu Hülfe komme, und hierdurch andeutete, dass der Mensch der zu starken Vermehrung der Thiere Einhalt thun müsse, wenn er durch sie nicht auch der ihm nothwendigen vegetabilischen Nahrung verlustig gehen solle. Der Schriftsteller erwähnt dabei, wie das Fremdartige des Schlachtens für das Gefühl in der Bezeichnung desselben als eines ‚Verrichtens' oder ‚Vollbringens' — ἔρδειν oder ῥέζειν — seinen Ausdruck gefunden und wie man fortwährend den Gebrauch festgehalten habe eine nickende Kopfbewegung des Thieres, die man als ein Zeichen seiner Zustimmung betrachten konnte, abzuwarten bevor man es tödtete. Dass die Absicht das Schlachten zu einer Cultushandlung zu stempeln und dadurch seiner Gehässigkeit zu entkleiden zu den Motiven gehörte, welche die Sitte des Darbringens von Thieropfern in das Leben gerufen haben, liegt an sich sehr nahe: zeigen doch auch die Gebräuche eines attischen Festes, der Buphonien, dass man die Rechtfertigung für dasselbe am natürlichsten in religiösen Momenten zu finden glaubte. Man führte den zur Opferung bestimmten Stier zu dem mit Weizen und Gerste bestreuten Altare des Zeus, offenbar um ihn, sobald er davon gefressen hatte, als Tempelräuber betrachten und dem Untergange weihen zu können; darauf warf der Priester das Beil nach ihm und entfloh; später folgte noch eine Gerichtsverhandlung, bei welcher die betheiligten Menschen freigesprochen und das Beil als des Mordes schuldig verurtheilt wurde (Paus. 1, 24, 4; Aelian v. h. 8, 3; Suid. s. v. βουφόνια). Das Thier war in das Unrecht gesetzt, aber nichtsdestoweniger war für seine Hinrichtung noch eine besondere Sühnung erforderlich. Aehnlich meinte man, wie aus Ovid (Met. 15, 112) geschlossen werden kann, die Tödtung des Schweines als desjenigen Thieres, das nach der allgemein bestehenden Annahme (Varro de r. r. 2, 4) unter allen zuerst dem Schicksale der Schlachtung anheimgefallen war, dadurch vertheidigen zu können, dass dasselbe mit seinem Rüssel die Saatkörner aus dem Boden grub, und vielleicht ist es auch deshalb mit Vorliebe der Demeter als der hierdurch verletzten Göttin geopfert worden [9]. Ohne Zweifel enthielten diese Beschönigungsversuche eine starke Beimischung priesterlicher Sophistik, aber sie trugen dazu bei in dem Volksgefühle den Grundsatz zum herrschenden zu machen, dass man Thiere, welche Schaden anrichteten, ohne Beunruhigung tödten dürfe,

solche dagegen, die dem Menschen Nutzen brachten, unbedingt zu schonen verpflichtet sei, und Demokritos bringt nur die eine Seite desselben, deren Ergänzung sich von selbst ergiebt, auf ihre Formel, wenn er in mehreren erhaltenen Bruchstücken (Stob. 44, 16. 17. 18) die Tödtung der schädlichen Thiere für erlaubt erklärt.

Hatten die Dienste eines Thieres sich als ungewöhnlich werthvoll erwiesen, so wurden auch augenfällige Aeusserungen der Dankbarkeit gegen dasselbe als natürlich angesehen. Dies belegt Plutarch im Leben des älteren Cato (5) mit mehreren Beispielen, in der Absicht durch die Vergleichung mit dem von seinen Landsleuten gern Beobachteten das Verfahren des übertrieben sparsamen Römers in Schatten zu stellen, der sogar seine alten Sklaven verkaufte: nach der Vollendung des Parthenon erklärten die Athener die Maulthiere, welche das Baumaterial auf die Akropolis geführt hatten, für geweiht und zeichneten ein vorzugsweise anstelliges darunter noch besonders aus; Kimon gewährte seinen Rossen, die ihm bei den olympischen Spielen dreimal den Sieg verschafft hatten, ein prächtiges Grabmal; das Gleiche that ein gewisser Xanthippos seinem Hunde, der, als das athenische Volk die Stadt verliess, seinem Schiffe auf der Fahrt nach Salamis schwimmend zur Seite geblieben war. Mit besonderem Nachdruck wurde das, was als Grundsatz anerkannt war, gegenüber dem treuen Gefährten des Menschen in der Bearbeitung des Feldes, dem Pflugstier, geltend gemacht. In Athen sowohl als im Peloponnes war seine Tödtung ursprünglich ein todeswürdiges Verbrechen (Varro de r. r. 2, 5; vergl. Aelian v. h. 5, 14), während anderswo (Schol. Arat. 132) die Athener beschuldigt werden, dass sie die in dieser Hinsicht allgemeine Sitte zuerst durchbrochen haben; auf der Insel Kypros verband sich ein dagegen gerichtetes Gesetz der Demonassa unmittelbar mit denen gegen Ehebruch und Selbstmord (Dio Chrys. 64, 3); noch zur Diadochenzeit rechnete es sich, wie ein Epigramm des Addäos (Anth. Pal. 6, 228) zeigt, ein Landmann zum Ruhme an, dass er seinem alten Stiere das Gnadenbrot gab und ihn nicht schlachtete; in einer äsopischen Fabel (95) ist es der Zwang des alleräussersten Lebensmittelmangels, der einen solchen zuletzt nöthigt seine Pflugstiere zu verzehren. Wie sehr bei den Römern die gleiche Empfindung waltete, zeigt die von Plinius (h. n. 8, 180) erwähnte Thatsache, dass in alter Zeit die Tödtung des Pflugstiers von ihnen gleich dem Morde eines Ackerknechts mit Verbannung bestraft wurde [10].

Allein vielfach ging man über die Forderung die nützlichen Thiere zu schonen noch hinaus. Wiewohl in der Beschreibung der Welt-

alter bei Aratos zu den Merkmalen des allmählich gesunkenen Zustandes nur das gehört, dass die Menschen des ehernen Zeitalters sich aus der Tödtung des Pflugstiers kein Gewissen machten (132), so werden doch die des goldenen im Grunde überall als solche gedacht, die animalische Nahrung gar nicht kennen und sich mit vegetabilischer begnügen, ja, Empedokles (421—424 St.) und Platon im Staatsmann (272 c. d) schreiben denselben sogar einen fortwährenden vertraulichen Verkehr mit den Thieren zu, wodurch der Gedanke an die Möglichkeit eines gegenseitigen feindseligen Verhaltens ausgeschlossen wird. Auch betrachteten keineswegs Alle die völlige Schonung der Thiere als ein thatsächlich unerreichbares Ideal. Denjenigen Philosophen, welche eine Seelenwanderung lehrten, lag es nahe aus ihrer Theorie die Consequenz zu ziehen, dass man jede Tödtung eines Thieres zu vermeiden habe, weil man niemals wissen könne, ob man in ihm nicht einen verstorbenen Anverwandten treffe, und wenigstens Empedokles (428—437; vergl. Ar. Rhet. 1373 b 14) hat diesen Gedanken mit Schärfe ausgesprochen und darum jedes Schlachten und jedes Thieropfer unbedingt verpönt. Unter den Pythagoreern scheinen, wie aus der Verschiedenheit der Angaben über das Verhalten des Stifters ihrer Schule (Diog. L. 8, 20; Gell. 4, 11) geschlossen werden muss, viele der gleichen strengen Auffassung gefolgt zu sein, andere einer milderen gehuldigt und nur die Tödtung des Pflugstiers und des Widders als unerlaubt angesehen zu haben; eine dritte Gruppe, deren Motiven Plutarch in einem seiner Tischgespräche (728 d—730 f) eine ausführliche Erörterung widmet, verpönte wesentlich nur das Essen der Fische [11]). Von der zuerst genannten ging der Grundsatz völliger Enthaltsamkeit vom Fleischgenusse zu den Mitgliedern der orphischen Lebenskreise über, die in dieser Hinsicht Gegenstand vielfältiger Beobachtung waren (Pl. Gess. 6, 782 c; Eur. Hipp. 952; Plut. M. 159 c); bei den Philosophen der späteren Jahrhunderte gab die Frage, ob er zu befolgen sei oder nicht, zu ausgedehnten Erörterungen Anlass. Die Schrift Plutarch's über die Klugheit der Land- und Wasserthiere, seine beiden Reden über den Fleischgenuss und die vier Bücher des Porphyrios über die Enthaltung vom Fleischgenusse gewähren in die Geschichte und die Motive des darüber geführten Streites einen lehrreichen Einblick. Theophrastos widmete einen nicht geringen Theil seiner Schrift über die Frömmigkeit, der bei Porphyrios (2, 12—20) im Auszuge erhalten ist, dem Nachweise, dass wenigstens das Thieropfer den Göttern nicht wohlgefällig sein könne, weil in ihm man ihnen geraubtes Gut darbringe und weil die

Gabe der von ihnen selbst geschenkten Feldfrüchte ihnen die willkommenste Form der Dankerweisung sein müsse wie sie die einfachste sei; andere Peripatetiker vertheidigten ebenso wie die Stoiker und Epikureer den Fleischgenuss, während die Pythagoreer und Neuplatoniker ihn unausgesetzt bekämpften. Von der einen Seite wurde seine Unentbehrlichkeit für den Menschen, der Mangel eines jeden Rechtsverhältnisses zwischen Menschen und Thieren, die allgemeine Opfersitte sowie die Nothwendigkeit in das Feld geführt, der Vermehrung der Thiere auf der Erde Schranken zu setzen, wenn nicht die Existenzbedingungen für das Menschengeschlecht verloren gehen sollen, von der andern geltend gemacht, dass die Empfindungsfähigkeit und die vielen Spuren vernünftigen Denkens bei den Thieren dazu nöthigen in ihnen dem Menschen gleichartige Wesen zu erkennen, dass schon die Möglichkeit einer in der Lehre von der Seelenwanderung liegenden Wahrheit von ihrer Tödtung zurückhalten müsse, dass als die Aeusserungen der grössten Frömmigkeit immer die unblutigen Opfer angesehen werden, dass die Fleischnahrung den Menschen roh mache und das höhere Geistesleben in ihm ersticke; eventuell wurde wenigstens die Einschränkung des Schlachtens der Thiere auf das Maass des unentbehrlichen Bedarfes und das Vermeiden des Fleischgenusses bei wahrhaft geistiger Thätigkeit und Lebensrichtung verlangt. Der stoischen Behauptung, dass die Götter die essbaren Thiere um der Menschen willen geschaffen haben, wurde entgegnet, dass die Consequenz dieser Ansicht dahin führen würde die Menschen als um der Raubthiere willen vorhanden anzusehen. Platon's Schüler Xenokrates, der gerade aus der Vernunftlosigkeit der Thiere die Schädlichkeit der Fleischnahrung für den menschlichen Geist herleitete (Clem. Stromm. 7, 6, 32), stellte der Regel, dass man die Eltern hochzuhalten habe, die beiden andern, dass man die Götter mit Feldfrüchten verehren müsse und die Thiere nicht verletzen dürfe, als gleichberechtigt zur Seite und berief sich darauf, dass alle drei als von Triptolemos stammend in Eleusis gelehrt wurden (Porph. 4, 22)[12].

Wir können nicht wissen, was es mit jenen Regeln des Triptolemos in Wirklichkeit für eine Bewandtniss hatte, aber sie können sehr wohl in Eleusis in Geltung gestanden haben ohne dass deshalb von dieser altgeheiligten Cultusstätte aus für den Vegetarianismus Propaganda gemacht wurde. Dass dort Opfer von Feldfrüchten vorzugsweise empfohlen wurden, ist nur natürlich, und auch die letzte der von Xenokrates angeführten Regeln lässt ihrer griechischen Fassung nach — *ζῷα μὴ σίνεσθαι* — sehr wohl eine Auslegung zu, nach

welcher sie nicht das Schlachten, sondern nur das muthwillige Schädigen und Martern der Thiere verpönte. Sie stand nur in Uebereinstimmung mit der allgemeinen griechischen Volksanschauung, denn diese war jeder Thierquälerei durchaus feindlich. In Athen wurde einmal ein Mann bestraft, weil er einem lebenden Widder das Fell abgezogen hatte (Plut. M. 996 a), und das Sprüchwort „es giebt Erinyen auch für die Hunde“ (Paroemiogrr. gr. I, 397. II, 161) giebt dem Gefühl, dass die rohe Misshandlung dieser von den Göttern ebenso geahndet werde wie die der Menschen, einen deutlichen Ausdruck. Insbesondere aber herrschte allgemein die Vorstellung, dass junge Thiere unter dem Schutze der Götter stehen. In einem schönen Bilde vergleicht Aeschylos (Ag. 48—59) den Unwillen der Atriden über die Entführung der Helena mit dem von Geiern, die unerwartet ihr Nest der Jungen beraubt finden, und erinnert daran, dass ein Pan, ein Apollon oder ein Zeus auch diese Vögel an dem übermüthigen Frevler rächt. Junge Hasen der Göttin, d. h. der Artemis, frei zu lassen (*ἀφιέναι τῇ θεῷ*) ist die Regel, welche Xenophon (Kyneg. 5, 14) und Arrian (Kyneg. 22, 1) übereinstimmend den Jägern geben. In weiterer Verfolgung des gleichen Gedankens erscheint denn vornehmlich die Tödtung trächtiger weiblicher Thiere als ein der Artemis verhasstes Thun: ein Epigramm des Philippos (Anth. Pal. 9, 22) dreht sich um das Motiv, dass sie eine trächtige Kuh, die ihr geopfert werden soll, zur Herde zurückzuführen befiehlt, und in der Ausführung des Bildes von den zwei Adlern, die eine trächtige Häsin zerfleischen, im Agamemnon des Aeschylos heisst es, dass sie das Mahl derselben verabscheue (138). Sehr bemerkenswerth ist auch der von Aelian (Thiergesch. 11, 6) erwähnte arkadische Volksglaube, nach welchem es in der dortigen Landschaft einen Ort Namens Aule gab, der als ein durch Götterwillen geheiligtes Asyl für Waldthiere angesehen und von dem behauptet wurde, dass selbst die Wölfe es aus Scheu unterliessen ihre Beute bis in ihn zu verfolgen. Wenn Thierherden für Heiligthum einer Gottheit erklärt wurden, ein Fall, auf dessen häufiges Vorkommen ausser solchen mythischen Erzählungen, wie die von den Rindern des Helios und den unantastbaren Hindinnen der Artemis sind, hauptsächlich der dafür stereotyp gewordene Ausdruck — *ἀφέτους νέμεσθαι*[13]) — schliessen lässt, so lag dabei wohl gewöhnlich die Absicht einer planmässigen Schonung zu Grunde, aber es war leicht diese durch das Wachrufen einer dem Volksgemüthe nahe liegenden religiösen Empfindung wirksam zu unterstützen.

DRITTES KAPITEL.

Der Mensch im Verhältniss zu den Verstorbenen.

Es ist früher hervorgehoben worden, dass der Demetercultus von Eleusis darum so mächtig auf die Gemüther der Athener wirkte, weil durch ihn mit der Verehrung der Göttin zugleich die Sympathie für das Naturleben und die Anhänglichkeit an die Verstorbenen geweckt wurde, also die drei Sphären religiösen Gefühls, die in dem Griechen lebendig waren, gleichmässig Nahrung fanden. Die beiden vorigen Kapitel sind der Betrachtung zweier von diesen drei Sphären gewidmet gewesen; es bleibt uns übrig der dritten unsern Blick zuzuwenden. Auf die Theilnahme an den Dahingegangenen, auf die gewissenhafte Erfüllung der Pflichten gegen sie ist von jeher der grösste Werth gelegt worden. In der homerischen Welt sind die Vorstellungen von dem Zustande nach dem Tode noch sehr unentwickelt, aber nichtsdestoweniger haben in ihr die Todten von den Lebenden gewisse nicht zu vernachlässigende Rechte zu fordern, vor Allem die Bestattung in Verbindung mit den zu ihr gehörigen Aeusserungen der Trauer, welche an zwei Stellen der Odyssee (4, 197. 24, 296) als das ihnen zukommende Ehrengeschenk bezeichnet werden. Den Achilleus, der in seinem Schmerze zögert dem Patroklos die letzten Ehren zu erweisen, mahnt im dreiundzwanzigsten Buche der Ilias (69 fgg.) die Seele des verstorbenen Freundes daran dies so schnell als möglich zu thun, weil sie ohnedies keine Ruhe im Hades finden kann, da die übrigen Seelen sie von sich fern halten; ebenso wird nach der Erzählung des eilften Buches der Odyssee (51—80) Odysseus in der Unterwelt von Elpenor, welcher im Hause der Kirke verunglückt ist, dringend um Bestattung gebeten. Der greise Priamos wendet nicht bloss unermessliches Lösegeld auf, sondern setzt sich auch den grössten persönlichen Gefahren aus um den Leichnam seines geliebten Sohnes Hektor von Achilleus zu erlangen und ihm geben zu können, was ihm gebührt. Leichtfertige Unterlassung oder bös-

willige Verhinderung des Begräbnisses kann unter Umständen den Zorn der Götter herausfordern; daher räth Elpenor dem Odysseus (Od. 11, 73) sich diesen nicht durch Vernachlässigung seiner Bitte zuzuziehen, und selbst der sterbende Hektor warnt den Achilleus, der seinen Eltern die Rückgabe des Leichnams zu verweigern droht, vor ihm (Il. 22, 358). Dass die Leiber so vieler Tapferen beider kämpfenden Parteien den Hunden und Vögeln zum Frasse liegen bleiben müssen, ist eine Folge des Krieges, die immer nur mit einem gewissen Grauen erwähnt wird und die man wenigstens nach Möglichkeit zu beschränken strebt. Im siebenten Buche der Ilias (394—411) schliessen Achäer und Troer eine Waffenruhe um beiderseits die Todten zu verbrennen; an andern Stellen (Il. 4, 468. 5, 573. 17, 4. 18, 151; vergl. 5, 21) sucht man die gefallenen Freunde durch Kampf zu schützen und den Händen der Feinde zu entziehen. Die Form der Bestattung war gewöhnlich die des Verbrennens; die damit verbundenen Aeusserungen der Trauer bestanden ausser in den eigentlichen Wehklagen theils in Nahrungsenthaltung theils im Bestreuen des Hauptes mit Asche theils im Abscheeren des Haupthaares theils im Anlegen von schwarzen Kleidern [1]). Aber auch an weiteren Mitteln den Todten zu ehren fehlte es nicht. In einzelnen Fällen wurden zugleich mit den Leichnamen noch Opfer verbrannt, zu denen bei Patroklos selbst Menschenopfer aus der Zahl der gefangenen Troer gehören (Od. 24, 65. Il. 23, 170—176); Elpenor verlangt, dass mit ihm seine Waffen auf seinen Scheiterhaufen gelegt werden (Od. 11, 74); an die von Nestor erwähnte Bestattung des Epeierkönigs Amarynkeus (Il. 23, 630), die des Patroklos (Il. 23, 258) und die des Achilleus (Od. 24, 91) schliessen sich Wettkämpfe. Nichts seltenes sind Leichenschmäuse, wie auffallender Weise selbst Orestes zum Andenken an den von ihm erschlagenen Aegisthos einen solchen veranstaltet (Il. 23, 29. 24, 802. Od. 3, 309). Und obwohl sonst den Anschauungen der homerischen Gedichte der Gedanke eines Zusammenhanges zwischen den Lebenden und den Seelen der Abgeschiedenen fern liegt, so findet sich doch auch an einer Stelle bereits eine Erwähnung eines eigentlichen Todtenopfers, das früher Bestatteten zur Labung bestimmt ist. Die Darbringung eines solchen gehört nämlich zu dem, was im zehnten Buche der Odyssee (518—528; vergl. 11, 26—36) Kirke dem Odysseus zum Behufe der Beschwörung der Todten am Eingange der Unterwelt zu thun räth, und zwar soll er nicht bloss dort eine Spende aus mit Milch gemischtem Honig, Wein und Wasser, wie sie

später allgemein üblich war, in die Grube giessen und dazu ein Thieropfer fügen, sondern auch die Seelen der Verstorbenen sich dadurch geneigt machen, dass er ihnen für die Zeit seiner Rückkehr nach Ithaka ein weiteres Thieropfer verheisst. Will man daher diese Partie nicht ebenso wie das ganze eilfte Buch für eine sehr viel jüngere Einschiebung halten, so lässt sich nur annehmen, dass den Kreisen, innerhalb deren die Odyssee entstand, derartige Opfer etwa als Gebrauch eines einzelnen Ortes oder einer einzelnen Gegend bekannt waren.

Aber obwohl ein edlerer Sinn wie der Agamemnon's gern auch den Feinden die Erfüllung der letzten Pflicht gegen ihre Lieben erleichtert und obwohl die Nichtachtung der Verstorbenen selbst die Götter reizen kann, so fehlt doch viel, dass die homerischen Helden allgemein von dem Gefühle durchdrungen wären, dass die Bekämpfung des Gegners mit seinem Tode unbedingt ihr Ende erreichen muss; vielmehr stossen wir bei ihnen mehrfach auf Ausbrüche einer Rohheit, welche an die des Pariser Pöbels nach dem Tode Coligny's erinnert. Trotz der Warnung des sterbenden Hektor lässt der erzürnte Achilleus seine Wuth an dem Leichnam aus und wiederholt seine Drohung, ihn den Hunden zum Frasse zu geben, noch bei der Bestattung des Patroklos (Il. 23, 182); erst die späteren Bitten des Priamos stimmen ihn um. Und dieser Fall steht keineswegs vereinzelt. Hektor selbst hat es nach der Aussage des Dichters mit Patroklos nicht anders vorgehabt (Il. 17, 127) und hat sogar sein Haupt als Siegeszeichen auf einen Pfahl stecken wollen (Il. 18, 176); auch gegen den Telamonier Aias hat er eine ähnliche Drohung ausgestossen wie Achilleus gegen ihn (Il. 13, 831); Aias der Oiliade haut dem erschlagenen Imbrios den Kopf ab und schleudert ihn fort wie einen Ball (Il. 13, 204); Peneleos spiesst den des Ilioneus auf seinen Speer und hält ihn höhnend in die Höhe (Il. 14, 499). In einem andern Epos, aus welchem Pherekydes einen Auszug gemacht hat, war erzählt, dass Tydeus das Gehirn des getödteten Melanippos ausschlürfte (Schol. Il. 5, 126). Auch dass die attischen Dichter die Verweigerung der Bestattung so gern als tragisches Motiv benutzten, zeigt, dass sie dieselbe als mit den Sitten der im Epos geschilderten sagenhaften Heroenzeit, für deren Kenntniss ihnen mehr Quellen zu Gebote standen als uns, übereinstimmend betrachteten.

Aber die Folgezeit führte in dieser Hinsicht zu einer viel strengeren Auffassung. Die Thiersage, welche den Thieren vielfach menschliche Empfindungen beilegte und aus ihnen selbst Vorbilder für die

Menschen machte, schrieb den Habichten die Gewohnheit zu auf unbestattete menschliche Leichname Erde zu streuen ohne sie zu berühren (Aelian Thiergesch. 2, 42). Und wie Isokrates im Panathenaikos (169. 170) ausdrücklich hervorhebt, galt es bei allen Hellenen als ein unverbrüchliches auf unmittelbarem Göttergebot beruhendes Gesetz nach jedem Kampfe den Feinden ihre Todten auszuliefern, und die Eifersucht der Stämme stritt darüber, ob sich um seine allgemeine Einführung Theseus oder Herakles das grössere Verdienst erworben habe (Plut. Thes. 29). Die Athener rühmten sich nach Pausanias (1, 32, 4. 9, 32, 6), dass ihre Vorfahren die bei Marathon gefallenen Perser selbst beerdigt hätten, und dieser Schriftsteller legt dem Xerxes das gleiche Verhalten gegen die bei Thermopylä gefallenen Spartaner bei. In der Erzählung Herodot's (9, 78. 79; vergl. 7, 238) erscheint die Handlungsweise desselben allerdings in einem viel weniger günstigen Lichte, aber gerade dies wird von dem Geschichtsschreiber benutzt um den Adel griechischen Sinnes und griechischer Sitte ihr gegenüber um so mehr hervortreten zu lassen. Xerxes hat in Gemeinschaft mit seinem Feldherrn Mardonios den Kopf des bei Thermopylä gefallenen Leonidas abschlagen und als Siegeszeichen auf einen Pfahl stecken lassen; nach der Schlacht bei Platää räth ein Aeginet dem Neffen des Leonidas, Pausanias, an dem Leichname des Mardonios Gleiches mit Gleichem zu vergelten, allein dieser weist die Zumuthung entrüstet zurück, weil eine solche Rache Hellenen nicht gezieme. Philipp von Makedonien wusste die Athener am meisten dadurch zu gewinnen, dass er nach der Schlacht bei Chäronea die Gebeine der gefallenen Griechen sammeln und in ihrer vaterländischen Erde bestatten liess [2]). Wenn Hellenen die den Todten der feindlichen Partei schuldigen Rücksichten aus den Augen setzten, so unterlag dies immer dem härtesten Tadel. So belud, wie Pausanias (9, 32, 6) sagt, Lysander seinen Namen mit dem grössten Schimpfe, indem er nach der Schlacht bei Aegospotamoi die kriegsgefangenen Athener nicht bloss hinrichten liess, sondern es auch versäumte sie mit Erde zu bedecken, und in den Schutzflehenden des Euripides (311) werden die Thebaner, weil sie die Auslieferung der gefallenen Argeier verweigern, als solche bezeichnet, die die Sitten von Hellas zerrütten. Es ist daher nur ein starker Ausdruck der allgemeinen Betrachtungsweise, wenn Isokrates im Plataikos (55) behauptet, die Bestattung der Todten zu hindern sei für die Hindernden selbst schlimmer als für die davon Betroffenen. Ja, als etwas so Natür-

liches erschien den Griechen die gegenseitige Auslieferung der Leichen, dass sich die Neigung menschliche Sitten im Leben der Thiere wiederzufinden auch auf diesen Punkt erstreckte. Wie Plutarch in der Schrift über die Land- und Wasserthiere (967 e) berichtet, wollte Kleanthes beobachtet haben, dass Ameisen eine todte Ameise zu einem andern Ameisenhaufen trugen und sich gleichsam als Lösegeld einen Wurm geben liessen. Und wenn die Lokrer im heiligen Kriege sich weigerten die Leichen der gefallenen Phokier herauszugeben, weil dieselben Tempelräuber gewesen waren (Diod. 16, 25), so mochten sie sich dabei auf eine alte Satzung berufen können, verstiessen aber gegen das allgemeine hellenische Gefühl. Der Mangel an Gesittung, der im Gegensatze zu den Bürgerheeren nicht selten bei den griechischen Söldnern herrschte, prägt sich recht erkennbar darin aus, dass bei der Belagerung von Halikarnassos die Führer der auf persischer Seite fechtenden Soldtruppen darüber uneinig waren, ob die gefallenen Makedonier auszuliefern seien oder nicht: die Athener Ephialtes und Thrasybulos waren dem entgegen, aber Memnon sprach sich dafür aus und gewährte es (Diod. 17, 25).

Nach der Erzählung Herodot's (3, 55) fielen bei der Belagerung von Samos zwei Spartaner, die bei Gelegenheit eines Angriffs bis in die Mauern der Stadt vorgedrungen waren, innerhalb derselben und wurden darauf von den Samiern ehrenvoll bestattet. Aehnliches kam gewiss nicht selten vor: spiegelt sich doch, was hier als Forderung galt, auch in der Hülfe, welche in den Troerinnen des Euripides (1133—1155) Talthybios der Hekabe bei der Beerdigung des Astyanax leistet. Allein am liebsten begrub doch jede kriegführende Partei ihre Todten selbst, und darum war die Regel, dass zu diesem Behufe nach jeder Schlacht ein Waffenstillstand abgeschlossen wurde. Dies hatte keine Schwierigkeit, wenn der Kampf zu einem unbestreitbaren Resultate geführt hatte; im entgegengesetzten Falle jedoch konnten die bezüglichen Unterhandlungen wohl noch zur Erwirkung eines Zugeständnisses von dem Gegner benutzt werden, wofür der Umstand von Bedeutung war, dass derjenige als der Sieger angesehen wurde und damit das Recht erhielt ein Siegeszeichen — τρόπαιον — aufzustellen, der im Besitze des Schlachtfeldes und mit ihm der Mehrzahl der Leichen von Gefallenen blieb. Darum geschah es, dass man, wie z. B. Agis nach der Schlacht bei Mantinea und Agesilaos nach der bei Koronea thaten (Thuk. 5, 74, 2; Pseudoxen. Ages. 2, 15; Plut. Ages. 19), bei einigermaassen zweifelhaftem Aus-

gange eine möglichst grosse Anzahl feindlicher Leichen in den Bereich der eigenen Stellung zu bringen suchte und dadurch dem Gegner die Nothwendigkeit die Verhandlungen zu beginnen und mit ihr die Rolle des Besiegten zuschob. Nichts dient mehr die Sache aufzuhellen als das, was Polyän (2, 32) von dem Verhalten eines Atheners erzählt, dessen Bruder in der Schlacht bei Mantinea gefallen war: derselbe erklärte lieber seinen Bruder unbestattet lassen als durch die Bitte um seine Auslieferung dazu beitragen zu wollen, dass die Feinde sich den Sieg zuschreiben und ein Siegesdenkmal errichten dürften, denn gerade um dies zu verhindern habe der Verstorbene den Tod erlitten. So weit in solchen Fällen der Besitz der Leichen bloss als Mittel diente um sich den dem Sieger gebührenden Ehrenvorzug zu sichern, scheint niemand darin ein Arg gefunden zu haben, wohl aber war es sehr anstössig, wenn man durch eine Bewilligung, die zu verweigern eine moralische Unmöglichkeit war, noch einen realen Kriegsvortheil zu erzwingen versuchte, wie es denn in der Darstellung des Thukydides (4, 98, 7) als ein Frevel erscheint, dass die Böotier nach der Schlacht bei Delion die Auslieferung der gefallenen Athener an die Bedingung der Uebergabe des delischen Tempels knüpfen wollen. Wie streng es mit der Pflicht des Feldherrn genommen wurde dafür Sorge zu tragen, dass die Gefallenen der eigenen Partei des regelmässigen Begräbnisses nicht verlustig gingen, lehrt das Beispiel des Nikias, dem es, als er sich nach der Schlacht bei Korinth auf die Schiffe zurückzog, gelang fast alle athenischen Leichname mit sich zu führen, der aber, weil unter ihnen zwei fehlten, noch nachträglich wegen dieser mit den Korinthiern in Unterhandlung trat (Thuk. 4, 44, 6; Plut. Nik. 6). In Xenophon's Anabasis (4, 1, 19) wird der Tadel, den sich Cheirisophos durch die zu grosse Eile seines Vormarsches im Karducherlande zuzieht, dadurch erschwert, dass in Folge derselben zwei brave Männer in der Weise ihren Tod gefunden haben, dass man sie auch nicht aufheben und beerdigen konnte. Den athenischen Feldherren, die die Seeschlacht bei den Arginusen gewonnen hatten, wurde die Verwahrlosung der Leichname der Getödteten mindestens ebenso sehr zum Vorwurfe gemacht wie die Gleichgültigkeit, mit welcher sie die an Bord der sinkenden Schiffe befindlichen noch lebenden Mitbürger zu retten versäumt hatten [3]). Die Forderungen des athenischen Volksgefühls hatten sich bei dieser Gelegenheit mit solcher Macht geltend gemacht, dass dreissig Jahre später Chabrias in Erinnerung daran es unterliess seinen bei Naxos gewonnenen

Sieg über die spartanische Flotte weiter zu verfolgen, um statt dessen der auf den Wracks befindlichen Mannschaft zu Hülfe zu kommen und die Todten zum Begräbniss aufzusammeln (Diod. 15, 35). Auch ein für die gesammte Auffassung des Kriegswesens im Alterthume sehr lehrreicher Schriftsteller der römischen Kaiserzeit, Onosandros, erwähnt es als eine der wichtigsten Obliegenheiten eines Feldherrn für die Todtenehren der gefallenen Soldaten zu sorgen (Strateg. K. 36), ein Punkt, in dem er wahrscheinlich die Anschauungen attischer Vorgänger wiedergiebt. Gleich als ob aus den Vorgängen nach der Schlacht bei den Arginusen eine Theorie gezogen wäre, schärft er es dem Feldherrn ein unter keinem Vorwande des militärischen Vortheils, der Gefahr oder der zeitlichen und räumlichen Umstände diese Pflicht zu versäumen, er möge siegreich oder geschlagen sein, theils weil die Frömmigkeit es gebieterisch erheische theils weil es im höchsten Grade zur Ermuthigung der überlebenden Kameraden diene, welche dadurch die Gewissheit erhalten, dass sie das schreckliche Schicksal der Grablosigkeit nicht zu fürchten haben. Wenn wir aber bei Thukydides (7, 72, 2. 7, 75, 3) lesen, dass die Athener es bei ihrem Abzuge von Syrakus vollständig aufgaben auf die Bestattung ihrer Todten bedacht zu sein, so ist nichts so sehr wie dies geeignet ihre gänzliche Demoralisation zu kennzeichnen.

Viel leichter als dem gefallenen Feinde die Bestattung überhaupt konnten dem Angehörigen des eigenen Staates, der mit einem Verbrechen belastet aus dem Leben geschieden war, die eigentlichen Ehren der Bestattung versagt, und namentlich konnte der, der gegen den heiligen Boden seines Vaterlandes sich vergangen hatte, von diesem nach dem Tode fern gehalten werden, ein Unterschied, den jene Lokrer übersahen oder übersehen wollten, welche den Phokiern die Auslieferung ihrer Todten verweigerten. So steinigten nach dem Berichte des Pausanias (4, 22, 4) die Arkadier den Aristokrates, der im geheimen Einverständnisse mit den Spartanern war, und warfen ihn unbestattet über die Landesgrenze. Ein mehrfach erwähntes athenisches Gesetz verbot, dass Vaterlandsverräther und Heiligthumsschänder in attischer Erde begraben wurden (Xen. Hell. 1, 7, 22; Hypereid. f. Lyk. 16; Plut. M. 549 a; vergl. Dio. Chysost. 31, 85); dasselbe fand z. B. auf Themistokles (s. Thuk. 1, 138, 6) sowie in Gemässheit des im Leben der zehn Redner (834 a) angeführten Urtheilsspruches nach dem Sturze der Vierhundert auf Archeptolemos und Antiphon Anwendung. In zwei Fällen, von denen wir Kunde haben, wurden

sogar die Gebeine solcher Uebelthäter nachträglich wieder ausgegraben und jenseits der Grenze bestattet: es sind der der mit der kylonischen Schuld Befleckten, welche sich gegen die Altäre der Athene und der Eumeniden vergangen hatten (Thuk. 1, 126, 12), und der des Oligarchen Phrynichos, der ein geheimes Einverständniss mit den Spartanern gesucht hatte und dessen That nach der allerdings kaum richtigen Angabe des Redners Lykurgos (112—115) so schwer genommen wurde, dass man selbst seinen Vertheidigern das Begräbniss in attischer Erde verweigerte. Es versteht sich von selbst, dass in allen solchen Fällen der Nachbarstaat es aus religiösen Gründen nicht unterlassen konnte die ihm wider seinen Willen zugeführten Leichen wenigstens nothdürftig zu beerdigen: wenn es dafür eines Beweises bedarf, so liegt er in der von dem Pythagoreer Teles (s. Stob. 40, 8) angeführten Antwort eines athenischen Verbannten, der, als man ihm vorhielt, er werde einst ebenso wie die Frevler unter seinen Landsleuten in megarischem Boden begraben werden, daran erinnerte, dass er dies Schicksal auch mit den frommen Megareern theile [4]). Die für sonstige in Athen zum Tode verurtheilte Verbrecher bestimmte Grube, welche im Demos Keiriadä lag, diente zugleich als ihr Begräbnissplatz; in Sparta hiess der entsprechende Ort Kaiadas (BA I, 219) [5]). In der Nähe dieses letzteren hatten die Spartaner ihren landesverrätherischen König Pausanias ursprünglich verscharrt [6]), erhielten jedoch hinterher von dem pythischen Gotte die Weisung ihn in der Nähe des Tempels der Athene Chalkioikos, wo er verschieden war, zu bestatten (Thuk. 1, 134, 4), ein Zeichen, dass das delphische Orakel bemüht war auch in dieser Beziehung die Gebräuche zu humanisiren. Eigenthümlich war das Verfahren, das man gegen Selbstmörder und vom Blitz Erschlagene beobachtete. Die ersteren genossen wenigstens an manchen Orten nicht die volle Ehre der Bestattung: in Athen trennte man ihnen vor derselben die rechte Hand vom Körper (Aeschin. 3, 244), in Theben vermied man dabei jede Art von Feierlichkeit (Paroemiogrr. gr. I, 166), auf der Insel Kypros liess man sie gänzlich unbeerdigt (Dio Chrysost. 64, 3), anderswo herrschte einer Andeutung des Philostratos (Her. 12, 3) zufolge die Vorstellung, man dürfe sie nicht verbrennen, damit das Feuer nicht durch sie verunreinigt werde [7]). Die letzteren sah man, obgleich ihr Schicksal in den meisten Fällen als die Folge eines Strafgerichtes erschien, als durch eine unmittelbare göttliche Berührung geheiligt an und behandelte sie dem entsprechend. Es wirkte dabei wohl die

alte Vorstellung der Naturreligion, dass im Gewitter Zeus als Zeus Kataibates selbst auf die Erde herniedersteige und der von ihm getroffenen Stelle eine eigenthümliche Weihe gebe (Poll. 9, 41; Et. M. 341), mit dem Gedanken an die alle Verunreinigung tilgende Kraft des Feuers zusammen. Darum vermied man es ihre Leichname mit anderen in Berührung zu bringen und bestattete sie abgesondert an demselben Orte, wo der Blitz sie getroffen hatte (Artemid. Oneir. 2, 9); vielfach meinte man, sie seien unverweslich, und begnügte sich deshalb sie mit einer Umzäunung zu umgeben, ohne sie mit Erde zu bewerfen (Plut. M. 665 c). Athenäos (12, 522 f) erzählt nach Klearchos, wie man vor den Häusern mehrerer Tarentiner, welche wegen eines schweren Religionsfrevels vom Blitz erschlagen worden waren, Säulen errichtete und alljährlich dem Zeus Kataibates opferte, während man jede Art von Todtenspenden unterliess. In den Schutzflehenden des Euripides (934—938) ordnet Theseus, der als ein Muster strenger Beobachtung der Verpflichtungen gegen die Verstorbenen dasteht, an, dass die Leichen der übrigen gegen Theben gefallenen Heerführer auf Einen Scheiterhaufen gelegt, die des vom Blitze getroffenen Kapaneus aber abgesondert bestattet werden soll, was dessen Gemahlin Euadne Gelegenheit giebt sich in die ihn verzehrende Flamme zu stürzen [8]).

Ein allgemein herrschender Kriegsgebrauch brachte es mit sich, dass man den gefallenen Feinden nach der Schlacht ihre Rüstungen abzog und sie als Siegeszeichen verwerthete; abgesehen hiervon aber galt die Beraubung einer Leiche für unehrenhaft und mit der den Todten geschuldeten Pietät unvereinbar. Freilich kann es kaum Wunder nehmen, dass man thatsächlich dennoch oft der Versuchung nicht widerstehen konnte sich den Schmuck der feindlichen Leichen anzueignen; allein Platon, der dies in der Republik (5, 469 c) erwähnt, warnt zugleich eindringlich davor und macht neben dem moralischen auch einen militärischen Grund dagegen geltend, indem die Soldaten, die sich damit aufhalten, zu leicht die nothwendige Fortsetzung des Kampfes darüber versäumen. Etwas nachsichtiger soll Themistokles gedacht haben, dafern wenigstens Plutarch (Them. 18. M. 808 f) Wahres über ihn berichtet: als er eine Anzahl persischer Leichname mit goldenen Armringen und Halsbändern am Meeresstrande liegen sah, soll er nämlich einem ihn begleitenden Freunde zugerufen haben, er möge nur zugreifen, denn er sei nicht Themistokles. Am widerwärtigsten erschien die Leichenräuberei im Frieden. ‚Nöthigenfalls auch von einer Leiche holen' — *κἂν ἀπὸ νεκροῦ φέρειν* — war eine sprüch-

wörtliche Redensart, deren man sich bediente um den äussersten Mangel an Selbstachtung und Anstandsgefühl auszudrücken (Ar. Rhet. 1383 b 25), und der Frevel eines Menschen, der einem vom Meere an das Land gespülten Todten sein Gewand genommen hat, bildet den Gegenstand eines erhaltenen Epigramms, welches den Namen Platon's trägt (Anth. Pal. 7, 268).

Athen sah es als einen Gegenstand seines besonderen Ruhmes an, dass es auf die Erfüllung der Pflichten gegen Verstorbene von jeher mit grosser Strenge gehalten und zur Ausbildung der darauf bezüglichen Vorstellungen wesentlich beigetragen hatte. Wenn Moschion in einigen erhaltenen Versen eines sonst verlorenen Drama's (Fr. 7) den Gebrauch keinen Todten unbedeckt liegen zu lassen als ein Resultat der Gesittung überhaupt preist, welche die Menschen erst zu Menschen gemacht und von dem Dasein menschenfressender Höhlenbewohner befreit habe, so macht sich darin der Athener nur in so weit geltend, als er Demeter und Dionysos, die in Attika vorzugsweise verehrten Gottheiten, für die hauptsächlichen Urheber jener Gesittung erklärt. Aber dass der mythische Typus attischer Humanität, Theseus, einen Krieg geführt hatte um von den Thebanern die Bestattung der gefallenen Argeier zu erzwingen, wurde nicht bloss von tragischen Dichtern, wie von Euripides in den Schutzflehenden, verherrlicht und bot nicht bloss der Rednerbühne Stoff zu preisenden Bemerkungen (z. B. Isokr. 4, 58. 14, 53; Pseudolys. 2, 7—10), sondern konnte auch, wie das Beispiel des Patrokles in Xenophon's hellenischer Geschichte (6, 5, 46) lehrt, von fremden Diplomaten benutzt werden um sich durch die Erinnerung daran bei den Athenern einzuschmeicheln. Und wenn einer Angabe des Scholiasten zu Sophokles' Antigone (V. 255) zufolge, welche durch eine Andeutung Aelian's (v. h. 5, 14) unterstützt wird, einer der alten Flüche des Buzyges den traf, der einen Leichnam unbestattet liegen sah und ihn nicht wenigstens mit etwas Sand bedeckte (vergl. Bd. 1, S. 88), so wird auch dadurch das wesentliche Verdienst in dieser Hinsicht für Attika in Anspruch genommen. Darum hat die Nachricht, dass in Athen die Vorsteher der Demen verpflichtet waren dafür Sorge zu tragen, dass kein Leichnam lange unbeerdigt blieb, und im Unterlassungsfalle bestraft wurden, die grösste innere Wahrscheinlichkeit für sich, wiewohl das Aktenstück, in welchem sie enthalten ist (Dem. 43, 57. 58), in einer von seiner ursprünglichen etwas abweichenden Gestalt auf uns gekommen ist [9]): dabei wirkte denn wohl nicht bloss die Rück-

sicht auf das Recht der Todten, sondern auch die auf die Gesundheit der Stadt und die Wahrung ihrer Reinheit im liturgischen Sinne. In Fällen besonderen öffentlichen Verdienstes übernahm sogar der athenische Staat an Stelle der Angehörigen die Fürsorge für die letzten Ehren, eine Auszeichnung, die z. B. dem Perikles, dem Thrasybulos, dem Chabrias, dem Phormion und später selbst dem Philosophen Zenon bewilligt wurde (Paus. 1, 29, 3; Diog. L. 7, 11). Durchweg zeigt sich hierin eine Gesinnung wirksam, welcher der Redner Lykurgos (94) den schärfsten Ausdruck giebt, indem er als die wichtigsten Aeusserungen der Frömmigkeit die Pflichterfüllung gegen die Götter, die gegen die Eltern und die gegen die Verstorbenen neben einander nennt.

In dem Mythos von dem Kriege des Theseus gegen Theben tritt attische Frömmigkeit und Humanität zu der Gefühllosigkeit eines anderen Stammes in Gegensatz; es konnten aber, wie es die oben angeführten Verse des Moschion andeuten, in ähnlichem Sinne auch eine frühere und eine spätere Culturperiode einander gegenübergestellt werden. Von dieser Möglichkeit haben die tragischen Dichter besonders in einer Beziehung Gebrauch gemacht. Sie benutzen nämlich die Sitte der Heroenzeit über verstorbene Hoch- oder Landesverräther die gänzliche Grablosigkeit als Strafe zu verhängen, während das attische Gesetz ihnen nur den heimischen Boden als Grabstätte versagte, gern um ihren Zuschauern zum Bewusstsein zu bringen, wie sehr ihr eigenes Empfinden von dem der Vorzeit sich entfernte. In den homerischen Gedichten findet sich allerdings nur eine vereinzelte Spur jener Sitte in der Stelle des dritten Buches der Odyssee (256—261), wo Nestor sagt, dass Aegisthos seines Frevels halber keines Grabes und keiner Todtenklage theilhaftig geworden wäre, wenn Menelaos ihn noch lebend in Argos angetroffen hätte, allein ohne Zweifel kannte das Alterthum davon mehr Beispiele aus anderen Epopöen, und dies bot der Tragödie den Anknüpfungspunkt um ihren Personen abwechselnd die rohere und die geläuterte Anschauung zu leihen. So verlangt Agamemnon im Aias des Sophokles Anfangs, dass niemand den Aias bestatte, der ihn selbst und seine Mannschaft dem Untergange hatte weihen wollen; so verbietet derselbe Agamemnon nach einer bei Philostratos (Her. 10, 7) erwähnten Sage die Bestattung des angeblichen Verräthers Palamedes; so untersagt auch Kreon die des Polyneikes, weil er seine Vaterstadt mit den Waffen bekämpft hat. Aber in dem Falle des Aias spricht der edle Odysseus die Ge-

sinnung des Dichters aus, indem er die grausame Anordnung entschieden missbilligt (1332—1345) und es durchsetzt, dass sie unwirksam bleibt; noch lehrreicher ist der des Polyneikes wegen der Verschiedenheit seiner Behandlung bei den drei grossen tragischen Dichtern. Aeschylos führt am Schlusse der Sieben gegen Theben das ihn betreffende Verbot auf einen Beschluss des thebanischen Volkes zurück, lässt es jedoch durch die Form des Ausdrucks (*ἔξω βαλεῖν ἄθαπτον, ἁρπαγὴν κυσίν*, V. 1014) einigermaassen unbestimmt, ob dasselbe die Bestattung überhaupt oder bloss die Bestattung innerhalb der Landesgrenzen zum Gegenstande hat; Euripides legt am Schlusse der Phönissen dem Kreon das Geheiss den Leichnam aus dem Landesgebiete zu entfernen in den Mund (*ἐκβάλετ' ἄθαπτον τῆσδ' ὅρων ἔξω χθονός*, V. 1630); dagegen macht Sophokles gerade den von Kreon ausgehenden Befehl ihn durch unbedingte Grablosigkeit zu strafen zum Mittelpunkte seiner Antigone. Dieser erscheint der Heldin des Drama's, welche damit gänzlich auf dem Boden des eigentlich attischen Empfindens steht, als ein unerlaubter und unerträglicher Eingriff in die Heiligkeit des Todtenfriedens, gegen den sich in ihr nicht bloss die Schwester, sondern auch die fromme Wahrerin der Cultusbräuche empört. Und der Dichter lässt keinen Zweifel darüber, dass er in der Hauptsache nicht anders urtheilt als sie; denn durch die schüchterne Zurückhaltung des Chores klingt durch, dass dieser, und durch das Zeugniss Hämon's wird offenbar, dass die Menge des thebanischen Volkes ebenso denkt (211. 216. 278. 504. 509. 733); Teiresias thut kund, dass die oberen Götter durch den Anblick des unbedeckt liegenden Leichnams, die unteren durch die Entziehung des ihnen gebührenden verletzt sind (1064—1083); und Kreon selbst sieht sich zuletzt genöthigt sein Verbot zurückzunehmen. Aber dennoch handelte er, als er es erliess, nicht etwa aus blinder Leidenschaft, sondern folgte nur einer Anschauung, welche von seiner Umgebung nicht getheilt wird: diese behandelt der Dichter auch hier als die des Heroenalters, verlegt aber das Drama in einen idealen Zeitpunkt, in welchem sie bereits im Schwinden begriffen ist, und leitet hieraus den tragischen Conflict ab [10]. Für seine Zuschauer musste dieselbe etwas ähnlich Verletzendes haben wie für Voltaire die Bigotterie der Geistlichkeit, welche der Adrienne Lecouvreur das ehrliche Begräbniss verweigerte. Die Sache wird durch einen Vergleich mit dem Verfahren, welches er in der Elektra die Mörder des Aegisthos gegen dessen Leichnam einschlagen lässt, noch deutlicher. Es leuchtet ein, dass

Aegisthos, der nach Ermordung des rechtmässigen Herrschers einen ihm nicht gebührenden Thron in Besitz genommen hat, als Hochverräther betrachtet und demgemäss bestraft werden kann, und daraus erklärt sich das Verlangen der Elektra, Orestes solle ihn nach vollzogener Tödtung den Todtengräbern, deren theilhaftig zu werden ihm gebühre, d. h. den Vögeln und Hunden, vorsetzen (1488); aber dass dies als etwas Selbstverständliches hingestellt wird ohne Zweifel zu erregen oder Widerspruch zu finden, ist eines der Mittel, deren sich Sophokles bedient um in die sittlichen Voraussetzungen des Drama's einzuführen. Denn im völligen Gegensatze zu der Antigone bewegen sich in der Elektra die handelnden Personen mit ungebrochener Sicherheit auf dem Boden der Anschauungen, welche Sophokles um so zuversichtlicher als diejenigen des Heroenalters ansehen konnte, als er dafür hinsichtlich der wesentlichsten Seite des Mythos eine Stütze an der Art fand, in welcher derselbe in der Odyssee erwähnt wird. Nach ihnen gilt die Pflicht den erschlagenen Vater zu rächen so unbedingt, dass der Umstand, dass die Thäterin die Mutter ist, daran keinerlei Aenderung hervorbringt, anders als in der Trilogie des Aeschylos, der die ganze Tiefe des daraus hervorgehenden Conflictes zur Anschauung bringt, und in der Elektra des Euripides, welche dem sittlichen Probleme gegenüber den Standpunkt völliger Skepsis einnimmt. Bei Sophokles vervollständigt der Ausspruch der Elektra über Aegisth's Leichnam das Bild der allgemeinen Grundlage des Stückes; nicht minder hängt die schwankende Betrachtungsweise dieser Seite des Gegenstandes bei Euripides mit der allgemeinen Unsicherheit in der Auffassung der ethischen Motive zusammen, welche in seinem Drama herrscht. In ihm fordert unmittelbar nach dem Tode des Aegisthos Orestes seine Schwester auf den Leichnam den Vögeln und Raubthieren hinzuwerfen (896—899); darauf lässt diese ihren Zorn an ihm in Worten aus, nicht ohne dabei von dem Gefühle beschlichen zu werden, dass es unwürdig sei einen Todten zu verhöhnen (900—956); zuletzt ordnen die Dioskuren an, dass die Bürger von Argos die Bestattung vollziehen sollen (1276). Während bei Orestes und Elektra nur wechselnde Empfindungen, nicht maassgebende Grundsätze erkennbar sind, soll diese Anordnung den Standpunkt des Dichters bezeichnen, dessen Verhältniss zu dem Mythos im Uebrigen freilich in eine gewisse absichtliche Unklarheit gehüllt wird, indem dieselben Dioskuren das von Apollon in Betreff der Blutrache Gebotene bemängeln (1245).

Was zu der Veränderung der Sitte, die zwischen dem Heroenzeitalter und der attischen Periode liegt, den nächsten Anstoss gegeben hat, wird in der sophokleischen Antigone deutlich ausgesprochen und würde auch ohnedies leicht zu errathen sein: es ist die Ausbildung des jenem noch unbekannten Begriffes der liturgischen Reinheit. Ein unbestatteter Leichnam befleckt den Boden, auf welchem er sich befindet, beleidigt durch seinen Anblick die Götter, und kann durch seine Ausdünstung selbst die heilige Flamme des Opfers entweihen. Daher das Bestreben das Gebiet des eigenen Landes vor solchem Schreckniss zu bewahren, welches dazu führte den Verbrecherleichen ausserhalb der Grenzen desselben ihren Platz anzuweisen; insofern erwartet werden konnte, dass ihnen dort ein Begräbniss zu Theil wurde, wirkte dabei auch die Vorstellung von der besonderen Heiligkeit der heimatlichen Erde mit. Allein die Vorliebe, mit welcher die attischen Dichter jenen Widerstreit zwischen den Anschauungen einer älteren und einer jüngeren Zeit auf die Bühne brachten, lässt sich nicht aus bloss antiquarischem Interesse erklären. Ohne Zweifel wurden die Gemüther der Zeitgenossen des Sophokles und Euripides selbst lebhaft von der Frage beschäftigt, in wie weit der Tod jede Schuld sühne und die Rechte des Verstorbenen unter allen Umständen Geltung haben. Die Feinfühligkeit, welche die Athener in Bezug auf alles mit dem Todtencultus Zusammenhängende auszeichnete, kann leicht die Ursache gewesen sein, dass sie von jeder unnöthigen Härte gegen die Verstorbenen im äussersten Grade schmerzlich berührt wurden und ihr Drama einen Wiederschein dieser Empfindung zeigte. Indessen fehlt es auch nicht an der Spur einer entgegengesetzten Strömung, die freilich etwas jünger ist als die Blütezeit der Tragödie. Platon verlangt nämlich in den Gesetzen eine Verschärfung der Bestimmungen, nach denen einzelnen Kategorieen unter den Todten die Grabesehren verkürzt werden: danach sollen die Leichname der Selbstmörder an einsamen Orten liegen und ihre Gräber durch kein Zeichen kenntlich sein, die der Mörder und der Frevler gegen die Götter ausser Landes geschafft, die der Elternmörder, Brudermörder und Kindesmörder zuerst zur Entsühnung des Landes mit Steinen beworfen und dann über die Grenze gebracht werden (9, 855 a. 870 e — 873 d. 874 b. 10, 909 a — c; vergl. 12, 960 b). An der Ausführung, welche diesen Vorschlägen gegeben wird, bemerkt man leicht den Einfluss, den auch darauf der Gedanke der Reinheit hat, indem der geheiligte heimische Boden nicht durch die Leichen der schwersten Missethäter entweiht werden soll.

In gewöhnlichen Verhältnissen war es Sache der Familie das Andenken des Dahingeschiedenen in Ehren zu halten: war doch auch für sie das Gedächtniss eines theuren Vorfahren nicht selten eines der natürlichsten Bindemittel. Wie stark die Erinnerung an einen Todten die Gemüther der Nachlebenden ergreifen konnte, lehrt vielleicht am anschaulichsten die Stelle in der Rede des Lysias gegen Diogeiton (18), welche schildert, wie die Freunde des verstorbenen Diodotos, indem sie sein Bild sich vergegenwärtigen und auf seine Kinder blicken, das diesen von ihrem Oheim und Grossvater zugefügte Unrecht mit doppelter Schwere empfinden. Und in diesem Falle war seit dem Ableben des Diodotos schon eine Reihe von Jahren verstrichen; das Gedächtniss eines erst kürzlich Entschlafenen mochte oft mit noch unmittelbarerer Gewalt auf das Gefühl wirken und die Pflichten gegen ihn um so unverbrüchlicher erscheinen lassen. Zuvörderst kam die Bestattung eines jeden, der eines natürlichen Todes gestorben war, den nächsten Angehörigen und zwar in erster Linie den Nachkommen zu. Selbst der von seinem Vater verkuppelte Sohn, der im Uebrigen aller Verpflichtungen gegen ihn enthoben war, war doch gehalten ihm die letzten Ehren zu erweisen, indem der Tod auch in dieser Hinsicht das Unrecht auszulöschen und das natürliche Verhältniss herzustellen schien (Aeschin. 1, 13. 14). Wenn in einzelnen Fällen unnatürliche Söhne diese heiligste Obliegenheit vernachlässigten, so heftete sich an sie in den Augen ihrer Mitbürger der schwerste Makel. So soll Aristogeiton, der auf der Rednerbühne gern als der Inbegriff aller überhaupt denkbaren Frevel behandelt wurde, nach der Angabe in der unter Demosthenes' Namen erhaltenen ersten Rede gegen ihn (54) seinen Vater nicht bestattet und sich überdies geweigert haben dem, der die Bestattung ausführte, die Kosten zu ersetzen. Eine Mutter kann, wie man aus Lysias' Rede gegen Philon (21) sieht, ihrem Misstrauen gegen ihren Sohn keinen herberen Ausdruck geben als den, dass sie für den Fall ihres Todes statt seiner einen Fremden bestimmt, durch den sie beerdigt sein will. In Fällen des Zweifels kann die Besorgung des Begräbnisses selbst als Erkennungsmittel der näheren Verwandtschaft und der darauf zu begründenden Erbberechtigung dienen. So stützt in der Rede des Isäos über die Erbschaft des Kiron (21—27; vergl. 38. 39) der Sohn der Tochter des Erblassers seinen Anspruch unter Anderem darauf, dass er nach dem Tode desselben anfänglich weder von der Wittwe noch von deren Bruder, der ihm hinterher entgegentrat, an der Veranstaltung des Begräb-

nisses gehindert worden ist, erst nachträglich ein Neffe die Kosten dafür zu tragen verlangt hat. In der Rede über die Erbschaft des Astyphilos (4) wird der Umstand, dass der angebliche Adoptivsohn seinen Adoptivvater, und in der über die Erbschaft des Nikostratos (19) der Umstand, dass der das Erbe auf Grund eines Testamentes Beanspruchende seinen angeblichen väterlichen Freund nicht bestattet hat, benutzt um zu beweisen, dass dieselben das ganze Verhältniss erdichtet haben. Wenn, wie in der Rede über die Erbschaft des Philoktemon (40) erzählt wird, die Verwandten des Euktemon nach dessen Tode seiner Wittwe und seinen Töchtern die Beerdigung der Leiche nicht gestatten wollten, so lag ohne Zweifel auch dabei die Absicht zu Grunde ihr Angehörigkeitsverhältniss zu verdunkeln. In Bezug auf die Ausführung der Begräbnisse scheinen die Vorschriften, welche man wie Alles, was in Athen altherkömmliches Gesetz war, auf Solon zurückzuführen liebte, sehr in das Einzelne gegangen zu sein. Aus der Rede des Demosthenes gegen Makartatos (66. 67) erfahren wir, dass man in einem bestimmten Falle das delphische Orakel befragt hatte, wie es damit gehalten werden solle, und dass dieses empfohlen hatte den solonischen Bestimmungen zu folgen, also auch dabei dem Principe treu geblieben war nach Möglichkeit überall die Aufrechthaltung der heimischen Cultussitte zu pflegen. Das Waschen und Salben des Leichnams musste, wie aus der Rede des Isäos über die Erbschaft des Philoktemon (40. 41) und über die des Kiron (22) sowie aus der des Demosthenes gegen Makartatos (62 — 64) hervorgeht, von den ihm zunächst angehörigen Frauen, deren Blutsverwandtschaft mit ihm eventuell nicht über das dritte Glied hinausgehen durfte, besorgt werden. Nachdem der so geschmückte Leichnam eine Zeitlang im Hause ausgestellt gewesen war, ein Gebrauch, bei dem der Gedanke einer Art von Leichenschau als Sicherheitsmaassregel gewaltet zu haben scheint, wurde er zum Begräbnissplatze hinausgetragen, sei es um beerdigt sei es um verbrannt zu werden, und zwar hielt man sehr darauf, dass dies bald geschah. Wie schon in der Ilias die Seele des Patroklos sich bei Achilleus beklagt, dass ihre ehemalige Hülle noch unbestattet liegt und sie deshalb von dem Todtenreiche ausgeschlossen ist, so scheint auch bei den Athenern eine solche Rücksicht gegen die Verstorbenen durch ähnliche Vorstellungen eingegeben worden zu sein; bei ihnen wirkte aber ohne Zweifel damit auch die Auffassung zusammen, dass die verunreinigende Anwesenheit eines Leichnams an der Oberwelt nicht länger als

dringend nothwendig ist geduldet werden darf. Zu den männlichen Theilnehmern des Leichenzuges gehörten auch die Freunde des Todten, dagegen durften ihm von Frauen nach dem in der Rede gegen Makartatos (63. 64) benutzten angeblich solonischen Gesetze nur solche folgen, welche durch den oben angegebenen nahen Verwandtschaftsgrad berechtigt waren den Leichnam auszuschmücken [11]).

Es liegt in der Natur der Sache, dass ähnlich wie manche Reiche sich durch die Kostspieligkeit der Opfer, welche sie den Göttern darbrachten, hervorzuthun suchten, viele auch darauf Werth legten die Ihrigen mit besonderem Glanze zu bestatten. Im grossen Hippias wird der Sophist, von dem der Dialog den Namen trägt, durch Sokrates' Dialektik in die Enge getrieben zu der Erklärung des Schönen gedrängt, schön sei es für einen Mann in Reichthum, Gesundheit und Achtung Seitens der Hellenen das Greisenalter zu erreichen und, nachdem er seine Eltern schön bestattet habe, von seinen eigenen Nachkommen schön und prächtig begraben zu werden (291 d). Aber im Allgemeinen wurde darüber ebenso geurtheilt wie über den übertriebenen Prunk der Opfer, indem man in dem Festhalten an den durch das Herkommen geheiligten Formen die höhere Pietät erkannte, und die Geringschätzung gegen kostbare Leichenbegängnisse, die in zwei Stellen des Euripides (Tro. 1248. Polyid. Fr. 641) und in einem Bruchstück einer Komödie Menander's (Perinth. 386) geäussert wird, ist offenbar der Wiederhall einer weit verbreiteten Stimmung. Dem entsprechend suchte an manchen Orten die Gesetzgebung den Maasslosigkeiten zu steuern, auf welche die Privatneigung leicht verfiel. Insbesondere bestand in Syrakus ein derartiges Gesetz, hinsichtlich dessen Gelon ausdrücklich bestimmte, dass es auch bei seinem Tode beobachtet werden solle (Diod. 11, 38); ähnlich soll Solon Vorkehrungen gegen den Luxus bei Begräbnissen getroffen und insbesondere den Frauen das Darbringen von Stieropfern bei denselben verboten haben (Plut. Sol. 21; Cic. de legg. 2, 25, 64). In den platonischen Gesetzen ist die Sache Gegenstand wiederholter Erörterung. Da, wo sie am ausführlichsten besprochen wird, im zwölften Buche (958 c—960 b), wird verlangt, dass der Gesetzgeber bei den Bürgern das Bewusstsein schärfe, dass die Seele unsterblich und der von ihr verlassene Körper nicht der Mensch selbst ist, als praktische Einrichtung aber die Einsetzung eigener Beamten empfohlen, welche die Leichenbegängnisse zu überwachen und namentlich darauf zu achten haben, dass das für jede Vermögensstufe zulässige Kostenmaass nicht über-

schritten werde. Die Gesinnung aber, welche hierbei maassgebend war und wenigstens bei sehr vielen Zeitgenossen des Verfassers herrschte, tritt uns am reinsten im vierten Buche entgegen, wo es heisst: „Wenn aber die Eltern gestorben sind, ist die maassvollste Bestattung die schönste, indem man weder das gewohnte Gepränge überbietet noch hinter dem zurückbleibt, was die Vorfahren ihren Erzeugern widmeten“ (717 d; vergl. auch 719 d). Eine ähnliche Empfindung spricht der Kyros Xenophon's in der Kyropädie aus, wenn er nach seinem Tode nicht in Gold oder Silber gelegt, sondern so bald als möglich der Erde übergeben zu werden verlangt (8, 7, 25).

Dass der Schmerz um einen geliebten Verstorbenen sich sowohl bei der Ausstellung des Leichnams als bei der Bestattung oft in sehr leidenschaftlicher Weise geltend machte, war eine Folge des griechischen Naturells und stand im Einklange mit den allgemeinen Trauergebräuchen der alten Völker. Die Gewohnheit, dass sich die Frauen bei solchen Gelegenheiten die Wangen zerkratzen, die Brust schlagen und die Kleider zerreissen, wird besonders in der Tragödie mehrfach erwähnt (Aesch. Choeph. 22; Eur. Hek. 655. Hel. 1089), vielleicht als eine Sitte der Heldenzeit. Sonst ist leicht bemerkbar und erklärlich, dass die Sitten der einzelnen Stämme in diesem Punkte nicht durchweg übereinstimmten: so enthielten sich z. B. die Lokrer der Klage um die Verstorbenen durchaus und schlossen vielmehr an jedes Begräbniss einen Schmaus an; so vermieden bei den Keern, die ausserdem das Eigenthümliche hatten, dass sie die in Asche verwandelten Gebeine ihrer Todten auf dem hohen Meere zerstreuten, wenigstens die Männer nach dem Hinscheiden von Anverwandten jedes Trauerzeichen (Herakl. Pont. 30, 2. 9, 4)[12]. Bei den Athenern zeigt sich deutlich ein gewisses Streben allzu wilden Ausbrüchen der Empfindung keinen Spielraum zu gestatten. Demetrios von Phaleron bei Cicero (de legg. 2, 25, 64) und ihm ohne Zweifel folgend Plutarch (Sol. 12. 21) schreiben dem Solon gesetzliche Bestimmungen zu, welche der früheren an Barbarensitte anstreifenden Zügellosigkeit der Weiber im Ausdruck des Schmerzes Schranken gesetzt und ihnen namentlich das Zerkratzen der Wangen und das Singen von Klageliedern verboten haben sollen; ist dies geschichtlich und wird dabei nicht etwa auf solonische Anordnungen zurückgeführt, was das Anstandsgefühl der Folgezeit als Forderung ansah, so bezog sich das Verbot wohl nur auf das öffentliche Begräbniss, nicht aber auf die Zeit der Ausstellung des Leichnams im Hause. Jenes Anstandsgefühl aber be-

wirkte allerdings, dass sich die Frauen auch bei dieser Gelegenheit möglichst wenig bemerkbar machen, mit der stillsten Aeusserung ihrer Trauer sich begnügen mussten. Am bestimmtesten vielleicht spricht dies Perikles in der Leichenrede bei Thukydides aus (2, 45, 2), indem er die Wittwen der Gefallenen daran erinnert, dass der Ruhm des Weibes darin bestehe hinter der eigenthümlichen Anlage seines Geschlechts nicht zurückzubleiben und unter Männern so wenig wie möglich von sich reden zu machen, wo bei der eigenthümlich weiblichen Anlage (der ὑπάρχουσα φύσις) wohl theils an den Sinn für Anstand theils an die Fähigkeit zu dulden gedacht wird [13]): jedenfalls enthalten die Worte eine Warnung vor jedem die Aufmerksamkeit der Fremden herausfordernden auffälligen Ausdrucke des Schmerzes. Im Dialog Menexenos (248 b. c; vergl. 249 c) wird den Vätern und Müttern der Verstorbenen die Erwägung an das Herz gelegt, dass das Uebermaass des Schmerzes diesen selbst nur unwillkommen sein könne und darum vermieden werden müsse. Später in der Zeit nach Aristoteles steigerte die Philosophie, insbesondere die stoische, welche die Empfindungslosigkeit zum Ideale menschlicher Vollkommenheit machte, diese Forderungen noch bedeutend, indem sie mit den Aeusserungen der Trauer auch die Trauer selbst möglichst unterdrückt sehen wollte. Der stoische Moralist, dessen Sätze irrthümlich den Namen des alten Gesetzgebers Charondas erhalten haben und im Anthologion des Stobäos (44, 40) erhalten sind, erklärt es für richtiger den Todten ein gutes Gedächtniss zu bewahren und ihnen die regelmässigen Jahresopfer darzubringen als sie durch Thränen und Wehklagen zu ehren, wodurch man nur die unterirdischen Götter verletze. Am vollständigsten führt Plutarch in der Trostschrift an seine Gattin Timoxena nach dem Tode ihres Kindes die hier einschlägigen in den Kreisen der Philosophen herrschenden Anschauungen aus. Nach ihm thut das zu heftige Leid um einen Verstorbenen gerade dem Abbruch, was man ihm am meisten schuldet, der Pflege seines Andenkens, weil ein natürlicher Zug den Menschen veranlasst jeder zu schmerzlichen Erinnerung auszuweichen, aber auch die Maasslosigkeit der Aeusserung verträgt sich mit der Würde einer Frau ebenso wenig wie etwa bacchantische Ausgelassenheit in der Freude. Die Enthaltsamkeit der Timoxena in dieser Hinsicht ging so weit, dass sie weder Trauerkleider anlegte noch irgend ein sonstiges entstellendes Zeichen der Trauer bei sich selbst oder bei ihren Dienerinnen gebrauchte, was er sehr preist.

Da die ehrende Pflege des Verblichenen mit der Bestattung keineswegs ihr Ende erreichte, so schaffte man gern die sterblichen Ueberreste solcher Angehörigen, die ihren Tod im Auslande gefunden hatten, in die Heimat und veranstaltete dort zunächst für sie ein eigentliches Begräbniss. Die durch ein Epigramm verherrlichte Sage, welcher zufolge die Töchter Pindar's seine Gebeine von Argos nach Theben führten (Eustath. prooem. 25), hat ihre Wurzel in der Häufigkeit dieses Gebrauches. „Damit sie eines Grabes in der väterlichen Erde theilhaftig werde" (V. 760), wird nach der fingirten Erzählung des Pädagogen in Sophokles' Elektra die Asche des Orestes nach Argos getragen. In der Rede des Isäos über die Erbschaft des Astyphilos, der auf einem Feldzuge nach Mytilene gefallen ist, wird die Ueberführung der Gebeine desselben nach Athen und ihre dortige Bestattung erwähnt (4). In der über die Erbschaft des gleichfalls in der Fremde verstorbenen Nikostratos kommt hierfür in unmittelbarer Verbindung mit der Erwähnung des Verbrennens der Ausdruck ‚Gebeine sammeln' — *ὀστολογεῖν* — vor, und es wird dem Chariades, der von jenem testamentarisch zum Erben eingesetzt zu sein behauptet, vorgeworfen, dass er dasselbe unterlassen habe, während zwei Vettern des Dahingeschiedenen diese Pietätspflicht gegen ihn erfüllten (19. 26). Der genannte Redner behandelt ihre Beobachtung fast wie ein Nothwendiges; um so schärfer erscheint eine wegwerfende Aeusserung, welche nach Lysias (14, 27) der alte Alkibiades über seinen Sohn gethan haben soll, er werde im Falle seines Todes nicht einmal seine Gebeine nach Hause schaffen (*τὰ ὀστᾶ κομίσασθαι*). Zuweilen führten sogar die Anverwandten eines von der Bestattung in Attika gesetzlich Ausgeschlossenen seine Asche heimlich zurück. So hielten es z. B. nach Thukydides (1, 138, 6) die Angehörigen des Themistokles mit der seinigen; so liess, wie im Leben der zehn Redner (849 c) nach Hermippos berichtet wird, ein Vetter des Hypereides dessen Leichnam in Makedonien verbrennen und die Asche nach Athen zu seinen Verwandten bringen, obwohl der Vertrag zwischen den Athenern und Makedoniern dies verbot; so trug die Wittwe Phokion's nach seiner Hinrichtung die Gebeine, welche seine Feinde in ihrer leidenschaftlichen Wuth hatten über die Grenze schaffen lassen, bei Nachtzeit heimlich zurück und erlebte bald darauf die Genugthuung, dass sie zufolge eines Volksbeschlusses auf Staatskosten bestattet wurden (Plut. Phok. 37. 38). Dass übrigens die Familienpietät, welche die Gebeine der Angehörigen gern in der

Heimat beherbergt, nicht auf Attika beschränkt war, beweist, wenn es dafür eines Beweises bedarf, das Epigramm des Hegesippos (Anth. Pal. 13, 12), welches beschreibt, wie der Leichnam des schiffbrüchigen Abderiten Abderion in Seriphos verbrannt und dann nach Hause geführt wurde. Für solche Verstorbene, deren Gebeine man nicht erlangen konnte, errichtete man gern leere Grabmäler, um wenigstens ihr Gedächtniss zu ehren und ihnen die sonstigen Todtenehren erweisen zu können. Die erste Spur dieser Sitte findet sich in der Odyssee, wo Menelaos, der in Aegypten durch Proteus den Tod seines Bruders erfahren hat, diesem einen Grabhügel aufschüttet (4, 584). In Theben wurde ein leeres Grab des Teiresias gezeigt, der nach der eigenen Angabe der Böotier in Haliartos gestorben und beerdigt war (Paus. 9, 18, 3). In einem Epigramm des Agathias (Anth. Pal. 7, 569) verlangt eine am Strande des Bosporos verunglückte und beerdigte Thessalierin, dass ihr Gatte ihr in ihrer Heimat in seiner Nähe ein Grabmal errichte um ihr Gedächtniss sich stets lebendig zu erhalten. Vornehmlich aber scheint es im Kriege stehende Sitte gewesen zu sein diejenigen Kameraden nicht zu vergessen, deren Leichname man nicht hatte finden können. So wird in Athen bei der Bestattung der im ersten Gefechte des peloponnesischen Krieges Gefallenen, von welcher Thukydides (2, 34) berichtet, eine leere Bahre getragen, die symbolisch für die Vermissten bestimmt ist; so erzählt Xenophon in der Anabasis (6, 4, 9), wie bei der Beerdigung der im Kampfe mit den Bithyniern gefallenen Arkadier den Vermissten ein leeres Grabmal errichtet wurde. Vermuthlich verband sich damit in vielen Fällen eine symbolische Zurückführung der Seele, eine Sitte, von welcher sich in Pindar's vierter pythischer Ode (159) eine Spur findet, wo die Seele des Phrixos in solcher Weise aus Kolchis in die Heimat geführt werden soll [14].

Dass man zum Begräbnissplatze gern einen würdigen und freundlichen Ort wählte, versteht sich von selbst: daher widerlegt der Sprecher in Demosthenes' Rede gegen Kallikles die gegnerische Behauptung, dass in dem an das Nachbargrundstück grenzenden Theile seines Gutes ursprünglich ein Graben gewesen sei, durch die Hinweisung darauf, dass an jener Stelle sich die Grabmäler früherer Besitzer befinden und Fruchtbäume gepflanzt sind (13. 14). Grosser Werth wurde darauf gelegt auf dem väterlichen Besitzthum bestattet zu werden. Die Mutter des Timarchos, der sein ganzes Erbe verschleuderte, bat der Erzählung des Aeschines (1, 99) zufolge ihren Sohn fle-

hentlich aber vergebens wenigstens ein in Alopekä gelegenes Grundstück nicht zu verkaufen, damit es ihr einst als Begräbnissplatz dienen könne. Ganz undenkbar war es, dass jemand die Bestattung eines Nichtverwandten in dem Erbbegräbnisse seiner Familie geduldet hätte; nach der Angabe Cicero's (de legg. 2, 26, 64) hätte dies sogar das athenische Gesetz verboten. In der Rede des Demosthenes gegen Eubulides wird die bürgerliche Herkunft des Euxitheos unter Anderem dadurch bewiesen, dass vier seiner Brüder ohne irgendwelchen Widerspruch in dem Erbbegräbnisse der Familie bestattet wurden (28); dagegen wird in der gegen Makartatos (79. 80) die Nichtzugehörigkeit des Verklagten zu dem Geschlechte der Buseliden daraus gefolgert, dass weder sein Vater noch sein Grossvater in dem grossen Begräbnissplatze dieses Geschlechtes beigesetzt war. Was das griechische Volksgefühl in dieser Hinsicht zu allen Zeiten unabweislich verlangt hat, dafür legt noch eine Reihe später karischer Inschriften (CIG 2824—2835) Zeugniss ab, in welchen theils Geldbussen theils Verfluchungen darauf gesetzt werden, wenn die für eine Familie bestimmte Ruhestätte zur Beerdigung eines Fremden benutzt oder sonst beschädigt werden sollte. Es erklärt sich hieraus um so vollständiger, wie Thukydides ein Zeichen der entstandenen allgemeinen Auflösung darin erblicken konnte, dass man während der athenischen Pest sich häufig nicht entblödete die Leichen der eigenen Angehörigen auf die von Anderen bereiteten Scheiterhaufen zu legen (2, 52, 4).

An den Gräbern der entschlafenen Familienglieder zu den festgesetzten Zeiten die regelmässigen Opfer darzubringen gehörte zu den heiligsten Pflichten der Hinterbliebenen: sie geschahen zuerst am dritten und am neunten Tage nach dem Tode und dann bei bestimmten jährlich wiederkehrenden feierlichen Anlässen [15]. Wer sein Ende herannahen fühlte, hatte ein dringendes Interesse dafür zu sorgen, dass ihm selbst und seinen Vorfahren dieses den Todten Gebührende dereinst nicht entginge, ein Gedanke, der, wie Isäos an zwei Stellen (7, 30. 9, 7) hervorhebt, bei Adoptionen ebenso bestimmend wirkte wie der Wunsch einen Pfleger im Alter zu besitzen. Die Erfüllung der daraus für die Nachkommen erwachsenden Obliegenheit gehörte so wesentlich zu dem, was die Werthschätzung eines Mannes bedingte, dass bei der Prüfung der künftigen Archonten ausdrücklich danach geforscht wurde, ob die Amtscanditaten auch die Grabmäler ihrer Vorfahren in Ehren hielten (Xen. Denkww. 2, 2, 13; vergl. Dein. 2, 17); in demselben Sinne stellt der Redner Lykurgos

die von Leokrates durch seine Uebersiedelung nach Megara begangene Vernachlässigung der Ahnengräber ohne Weiteres mit der Misshandlung der Eltern auf Eine Linie (147; vergl. 8). Die Anschauung, dass die Liebe zu dem Boden des Vaterlandes durch den Gedanken an die in ihm ruhenden Gebeine der Ahnen vorzugsweise entflammt werde, findet sich mehrfach ausgesprochen. In den Persern des Aeschylos (402—405) ist das Feldgeschrei der griechischen Kämpfer die Befreiung des Vaterlandes, der Frauen und Kinder, der Tempel und der Gräber der Vorfahren. Aehnlich wird in Platon's Gesetzen (3, 699 c) das Thun der athenischen Vorfahren als Vertheidigung der Tempel, der Grabmäler, des Vaterlandes und alles dessen, was ihnen sonst angehörig und lieb war, bezeichnet. Aeschines weist in der Rede über die Truggesandtschaft (152) den Verdacht Athen verrathen zu haben namentlich auch deshalb zurück, weil man ihm eine freiwillige Verzichtleistung auf den Umgang mit den Seinigen und die Pflege der väterlichen Heiligthümer und Grabstätten nicht zutrauen werde. Im Plataikos des Isokrates (61) macht der platäische Redner darauf aufmerksam, dass die bei Platää gefallenen und begrabenen Vertheidiger Griechenlands nicht in der rechten Weise geehrt werden könnten, wenn ihre Ruhestätten in die Hände der Thebaner, deren Vorfahren in dem nationalen Kampfe ihre Feinde waren, übergehen sollten, und darum bei der Erhaltung der Selbständigkeit Platää's im höchsten Maasse betheiligt seien; es ist dies eine Wiederholung desselben Grundes, durch welchen bei Thukydides (3, 58, 4. 5. 59, 2) die Platäer auf die Spartaner einzuwirken suchen, und das Beispiel ist zugleich deshalb lehrreich, weil es zeigt, wie unter Umständen auch den Angehörigen eines verbündeten Staates das zu gute kommen konnte, was zunächst den eigenen Mitbürgern und Familienmitgliedern gezollt wurde. Plutarch erwähnt im Leben des Themistokles (9) wohl nach einer älteren Quelle, dass den Athenern das durch das Vordringen des Xerxes nach dem Kampfe bei Thermopylä nothwendig gewordene Aufgeben ihrer Stadt besonders deshalb schwer wurde, weil sie damit die Tempel der Götter und die Gräber der Ihrigen preisgeben mussten. Uebrigens ist diese Zusammenstellung der Tempel und Gräber zur Bezeichnung des heimatlichen Bodens bei den Schriftstellern der nachklassischen Periode geradezu formelhaft geworden [16].

Je höher die Heiligkeit der Gräber gehalten wurde, desto schwerer wurde begreiflicher Weise ihre Verletzung genommen. Das im

Obigen schon wiederholt berührte von Cicero (de legg. 2, 26, 64) angeführte athenische Gesetz bestimmte Strafen für diejenigen, welche ein Grab oder eine darauf befindliche Säule beschädigten, und aus der Inhaltsangabe eines alten Grammatikers zu Demosthenes' Rede gegen Meidias (S. 512) erfahren wir, dass die Behandlung der Frage, ob diese Strafen auch dann zu verhängen seien, wenn die Beschädigung ein leeres Grabmal betroffen hat, ein beliebtes Thema der Rhetorenschulen war. In manchen Fällen wurde der religiöse Fluch angewandt um das Grab vor Frevel zu schützen, und wenn auch die uns bekannten Beispiele hiervon nur den späteren Jahrhunderten angehören, so beruht es doch gewiss auf einer älteren Sitte. Auf einer attischen Inschrift der römischen Kaiserzeit (CIG 916) findet sich eine vorzugsweise schwere Verfluchungsformel, welche Unwegsamkeit des Landes, Unschiffbarkeit des Meeres, Ausrottung des Geschlechts und schlimme Krankheiten dem anwünscht, der das Grab berauben oder sonst entweihen würde; Aehnliches liest man auf anderen. Ein Mann, der eine besondere Liebhaberei daran fand dieser Sitte zu folgen, war Herodes Atticus: er liess seinen vor ihm verstorbenen Pflegesöhnen Bildsäulen errichten und versah diese, wie Philostratos (v. soph. 2, 1, 10) berichtet und ein erhaltenes Denkmal (CIG 989) bestätigt, mit Aufschriften, welche dem Verletzer jederlei Unheil androhten. Auch metrische Grabschriften der griechischen Anthologie haben zuweilen ähnlichen Inhalt; namentlich warnen mehrere unter ihnen (Anth. Pal. 7, 175. 176. 280. 281) davor das Grab durch Pflügen zu beschädigen. In der Blütezeit Griechenlands aber trat die allgemeine Empfindungsweise am unverkennbarsten darin hervor, dass man sich nur in Fällen der höchsten Landesgefahr entschloss zu militärischen Zwecken die Gräber zu verletzen. Der Redner Lykurgos (44) beweist die ungeheure Grösse der Gefahr, in welcher Athen nach der Schlacht bei Chäronea schwebte, aus dem Umstande, dass die Erde ihre Bäume, die Tempel ihre Waffen und die Todten ihre Särge hergeben mussten, und Aeschines, zu dessen beliebtesten Kunstgriffen es gehört die religiösen Empfindungen seiner Zuhörerschaft gegen seine Gegner zu benutzen, leugnet in Bezug auf dieselbe Zeit in der Rede gegen Ktesiphon (236), dass sich Demosthenes als Vorsteher des Befestigungswesens Verdienste erworben habe, weil er dabei die öffentlichen Grabstätten zerstört hat.

Die Nachkommen, welche die nächste Obliegenheit hatten das Andenken des Dahingegangenen zu ehren, waren selbstverständlich

auch verpflichtet während der ersten Zeit nach seinem Tode ihr gesammtes Benehmen dem Ernste der Lage anzupassen. So z. B. geziemte es ihnen nicht in einem solchen Zeitpunkte verwandtschaftlichen Streit zu verfolgen. In Demosthenes' Rede gegen Olympiodoros (6. 7) wird erzählt, wie Kallistratos nach dem Hinscheiden Konon's durch die von Olympiodoros erhobenen Ansprüche schwer gereizt wurde, aber im Gedanken an die Bedeutung des Augenblicks seinen Zorn unterdrückte und mit ihm dahin übereinkam, dass sie die Austragung ihrer Differenzen vertagen wollten. Es wäre denkbar, dass eine ähnliche Empfindung auch die Angehörigen des Knaben beherrschte, auf den sich die Rede des Antiphon über den Choreuten bezieht, als sie, wie dort (34 fgg.) berichtet wird, in den ersten Tagen nach seinem Tode keinen Vorwurf gegen den Choregen äusserten, der ihn verschuldet haben sollte, sondern erst später damit hervortraten; indessen bleibt hier zu berücksichtigen, dass dieser Chorege kein Verwandter war und daher in dem Streite mit ihm keine Verletzung der Familienpietät lag. Noch wichtiger ist, dass Alles vermieden wird, was als Zeichen der Freude gedeutet werden kann. Dass die Gattin des Euphiletos sich geschminkt hat, obwohl noch nicht dreissig Tage verflossen waren seitdem ihr Bruder gestorben war, muss, wie in Lysias' Rede über den Mord des Eratosthenes (14) angedeutet wird, als etwas durchaus Unnatürliches den Verdacht ihres Gemahls rege machen. Zu den Dingen, durch welche die Klägerin, deren Ansprüche in dem Aeginetikos des Isokrates zurückgewiesen werden, ihre tiefe Gleichgültigkeit gegen die Familie des Thrasylochos gezeigt hat, gehört es auch, dass sie wenige Tage nach dem Tode des Sopolis ein Freudenopfer begangen hat (40). Aeschines weiss in der Rede gegen Ktesiphon (77) die Empfindungen seiner Zuhörerschaft gegen Demosthenes unter Anderem dadurch aufzuregen, dass er daran erinnert, wie derselbe seiner Freude über das Ableben Philipp's trotz des ganz kurz vorher erfolgten Todes seiner Tochter öffentlich Ausdruck gab, indem er in einem weissen Gewande und mit einem Kranze auf dem Haupte einen Stier opferte [17]).

Bei allem diesem bildet die in einem früheren Zusammenhange erörterte Vorstellung die Voraussetzung, dass die Todten von dem, was in Bezug auf ihre Ueberreste und ihre Ruhestätten geschieht, eine Empfindung haben. In der Rede über die Erbschaft des Philoktemon (51) wirft Isäos die Frage auf, ob an dem Grabe des Entschlafenen der Sohn seiner leiblichen Schwester, den er selbst als Sohn

angenommen habe, oder der ihm gänzlich fremde Sohn einer Freigelassenen opfern solle, augenscheinlich um damit anzudeuten, dass nur jenes ihm willkommen sein könne. Eben darum muss es vermieden werden, dass an dem Grabe des Todten seine ehemaligen Feinde das thun, was nur denen zukommt, die ihm im Leben lieb waren, und so in seinem Gemüthe die Erinnerung an das durch sie Erlittene gleichsam neu erwecken. In der Rede über die Erbschaft des Astyphilos (19) erzählt Isäos, wie der Vater des Erblassers ausdrücklich angeordnet hat, dass kein Nachkomme des Thudippos seinem Grabe nahen solle, und weist dann an einer späteren Stelle (36) selbst mit Unwillen den Gedanken zurück, es könnten an dem des Sohnes dessen grösste Feinde regelmässig opfern. In der Elektra des Sophokles (431—438) erklärt die Heldin des Stückes es für unzulässig, dass Klytämnestra am Grabe des von ihr gemordeten Gatten Spenden darbringen lasse, und heisst deshalb die damit beauftragte Chrysothemis sie verschütten; im Aias (1393—1401) nimmt Teukros trotz des edlen Benehmens des Odysseus mit Rücksicht auf das früher bestandene Verhältniss Anstand ihn an der Bestattung seines Bruders Theil nehmen zu lassen, weil er dem Todten dadurch wehe zu thun fürchtet (*μὴ τῷ θανόντι τοῦτο δυσχερὲς ποιῶ*), und Odysseus kann nicht umhin ihm Recht zu geben; im Orestes des Euripides (105) muss Elektra es vermeiden die Vermittlerin der von Helena für Klytämnestra bestimmten Todtenopfer zu sein; im rasenden Herakles desselben Dichters (1361) darf Herakles seine Kinder nicht bestatten, weil er sie im Wahnsinn getödtet hat.

Auf derselben Vorstellung beruht es, dass das ehrende Andenken, welches den Verstorbenen in Form von Lobgesängen, Leichenreden und Aehnlichem gezollt wird, für etwas ihnen ganz besonders Willkommenes gilt. Daher der Vergleich der Lobgesänge mit Trankopfern in der fünften pythischen Ode Pindar's (94); daher die von Cicero (Gess. 2, 25, 63) und Suidas (s. v. *περίδειπνον*) als attisch erwähnte, aber muthmaasslich auch anderen Gegenden Griechenlands nicht fremde Sitte des Leichenmahls, bei welchem die Angehörigen zusammenkamen und aussprachen, was sie Lobendes über den Verstorbenen beibringen zu können meinten [18]). Die Allgemeinheit der letzteren Sitte führte zu der sprüchwörtlichen Redensart, dass man von ganz schlechten Menschen sagte, sie könnten nicht einmal bei einem Leichenmahle gelobt werden (Paroemiogrr. gr. I, 130). Glänzendere Lobpreisungen wurden denen zu Theil, welche für ihr athe-

nisches Vaterland vor dem Feinde gefallen waren; bei ihnen verband der Staat mit der übrigen Leichenfeier den Vortrag einer Gedächtnissrede, ein Gebrauch, welchem wir die herrliche Grabrede des Perikles bei Thukydides und die Gedächtnissrede des Hypereides auf die im lamischen Kriege Gebliebenen verdanken, während er freilich auch eine grosse Zahl stereotyper Declamationen in das Dasein gerufen hat, wofür es genügen mag an die unter Lysias' Namen erhaltene Leichenrede oder an die parodirende Nachbildung der ganzen Gattung im platonischen Menexenos zu erinnern. Den hierbei wirkenden Gedanken spricht Isokrates im Eingange des Euagoras aus. Die glänzenden Todtenopfer, die Chorreigen, die prächtigen Leichenspiele, durch welche Nikokles das Andenken seines Vaters Euagoras ehrt, können diesem zwar als Aeusserung frommer Gesinnung willkommen sein, ihn aber doch nicht in gleichem Grade erfreuen wie eine Ausführung seiner Verdienste in Worten, weil nur eine solche das Bedürfniss nach Nachruhm vollständig befriedigt.

Wie die preisende Anerkennung der Verstorbenen geboten, so war ihre Herabsetzung verpönt. Die Aeusserung des Sophisten Hippias in dem nach ihm benannten Dialoge (Pl. Hipp. m. 282a), er pflege die Vorgänger mehr zu loben als die Zeitgenossen, weil er den Neid der Lebenden und den Zorn der Todten fürchte, deutet, wenn sie auch nicht in ganz völligem Ernste zu nehmen ist, doch die allgemein herrschende Vorstellung an, dass die letzteren durch jede Verkleinerung verwundet werden. Bereits in der Odyssee erklärt Odysseus es für unziemlich über die Tödtung der Freier laut aufzujauchzen (22, 412), was um so bemerkenswerther ist, da die Annahme, dass die Verstorbenen davon Kenntniss erhalten, hier nicht zu Grunde liegt. Archilochos, der schmähsüchtigste aller Dichter, erklärte es in einem wiederholt erwähnten Verse für unrecht Todte zu schmähen (*Οὐ γὰρ ἐσθλὰ κατθανοῦσι κερτομέειν ἐπ' ἀνδράσιν*, Fr. 64), und dieser Grundsatz erlangte eine solche Geltung, dass er in Athen selbst in die Gesetzgebung Aufnahme fand. Nach einer in der Rede des Demosthenes gegen Leptines (104) und der gegen Böotos über die Mitgift (49) angezogenen, auch von Plutarch (Sol. 21) und den Lexikographen (Suid. s. v. *ἔνδειξις*; Lex. rhet. p. 671) erwähnten Bestimmung, die auf Solon zurückgeführt wurde, war gegen denjenigen, der einen Todten schmähte, den Nachkommen des letzteren die gerichtliche Klage gestattet [19]). Die schwerste Schuld aber ladet der auf sich, der das Andenken des eigenen Vaters nicht schont, wie dies der Sprecher dem Böotos in

der eben genannten gegen ihn gehaltenen Rede (46—49) vorwirft. Aus demselben Grunde vermeidet es Apollodoros in der ersten Rede gegen Stephanos von der Art, in welcher seine Mutter nach dem Tode ihres ersten Gatten die Verbindung mit Phormion geschlossen hat, zu deutlich zu reden (3. 27). Auch über die Vorfahren des eigenen Volkes im Allgemeinen etwas Unliebsames zu sagen ist eine Rohheit. Wie Demosthenes (119) hervorhebt, begeht Leptines eine solche, indem er von den früheren Athenern behauptet, dass sie verdiente Männer nicht belohnt haben, und sie damit der Undankbarkeit bezichtigt.

Aus dem Wissen der Todten um das von ihren Nachkommen Geschehende entspringt ferner für diese die Verpflichtung ihren Willen auf das gewissenhafteste zu erfüllen. In diesem Sinne legt der sterbende Kyros in Xenophon's Kyropädie (8, 7, 22) seinen Söhnen an das Herz, sie möchten seiner Seele, von deren Fortdauer er persönlich überzeugt sei, die Rücksicht schenken, dass sie seinen Mahnungen nachleben. Derselbe Gedanke an den Willen des Verstorbenen erheischt die sorgfältige Vollstreckung der Testamente. Einmal, im Aeginetikos des Isokrates (42—44), wird die eigenthümliche Controverse aufgeworfen, ob im zweifelhaften Falle mehr auf das dem früher oder auf das dem zuletzt Verstorbenen muthmaasslich Wünschenswerthe geachtet werden müsse. Der Redner beantwortet sie zu Gunsten dieses, weil die Rechte jenes mit der Vererbung auf diesen übergegangen sind und es ihm daher nur willkommen sein kann dessen Willen geehrt zu sehen. Indessen brauchen es nicht einmal immer in bestimmter Form ausgesprochene Forderungen theurer Todten zu sein, die derartig auf das Handeln der Nachlebenden einwirken; es kann auch geschehen, dass man aus der gesammten Richtung ihres einstigen Denkens und Thuns auf ihren Willen schliesst und sich dadurch leiten lässt, weil man weiss, dass man sie sonst verletzen würde. So schöpft z. B. Theonoe in der Helena des Euripides (999; vergl. 914) aus der Erinnerung an den Schutz, welchen ihr verstorbener Vater der Helena gewährt hat, den Entschluss und die Kraft seiner Sinnesweise treu zu bleiben und dem rechtlosen Verlangen ihres Bruders Widerstand zu leisten. Die Redner benutzen solche Empfindungen gern um ihre Hörer in dem zu bestärken, was sie für politisch nothwendig halten, indem sie an den Eindruck appelliren, den die bevorstehende Entscheidung, je nachdem sie eine dem Staate heilsame oder verderbliche ist, sei es auf die bei früheren Anlässen gefallenen Vaterlandsvertheidiger sei es auf die Vorfahren überhaupt

hervorbringen muss: Lysias ruft in dieser Absicht in der Rede gegen Eratosthenes (100) das Andenken der von den Dreissigen hingerichteten Anhänger der Demokratie, Aeschines in der gegen Ktesiphon (259) das der alten Marathonkämpfer wach, Demosthenes sucht durch ähnliche Hinweisungen auf die Bürger der Vergangenheit sein verwerfendes Urtheil über Aeschines und Aristokrates zu unterstützen (19, 66. 23, 210). Einmal bedient sich der zuletzt genannte Redner des gleichen Mittels auch in einer Privatangelegenheit, bei welcher der testamentarisch festgesetzte Wille eines Verstorbenen im Spiele ist; er hebt nämlich am Schlusse der ersten Rede gegen Aphobos hervor, wie schmerzlich seinen Vater die Kunde berühren müsste, dass sein Sohn des Seinigen beraubt werden und dass die von ihm für seine Wittwe und seine Tochter ausgesetzten Mitgiften diesen nicht zu Gute kommen sollten.

Es gab einen Fall, in welchem die Angehörigen eines Todten insbesondere gehalten waren seinen Willen zur Ausführung zu bringen: es war der, wo derselbe durch Mord um das Leben gekommen war und seine Seele Rache heischte. Schon das homerische Zeitalter kennt für solche Fälle die Nothwendigkeit einer Vergeltung, jedoch trägt sie hier nur den Charakter eines privatrechtlichen Anspruchs der durch den Mord gekränkten Familie, nicht den einer religiösen Pflicht: darum hatte diese die Wahl, ob sie den Racheakt vollziehen oder sich durch ein Sühngeld abfinden lassen wollte. Wie häufig das letztere geschah, sieht man daran am deutlichsten, dass der zur Versöhnung mahnende Aias dem Achilleus vorhält, wie doch auch der Vater oder Bruder eines Erschlagenen seinen Zorn besänftigt und Sühngeld annimmt (Il, 9, 632), womit es ganz in Einklang steht, dass der einzige bei Homer beschriebene Civilprocess, der auf dem Schilde des Achilleus (Il. 18, 497), über die Frage geführt wird, ob die Angehörigen eines Ermordeten das Sühngeld empfangen haben. Daneben fehlt es freilich auch nicht an Beispielen von solchen, welche aus ihrem Lande entfliehen, weil sie die Rache der Anverwandten eines von ihnen getödteten Mannes fürchten, wie Tlepolemos (Il. 2, 661), Epeigeus (Il. 16, 571) und Odysseus in der erdichteten Erzählung seiner Lebensschicksale, welche er im dreizehnten Buche der Odyssee der Athene vorträgt (259); auch der Vergleich des bei Achilleus erscheinenden Priamos mit einem Flüchtlinge, der aus solchem Grunde seine Heimat verlassen hat, im vierundzwanzigsten Buche der Ilias (480) beweist für die Häufigkeit der Sache. In der Heroen-

sage der Folgezeit mehren sich die Fälle, dass Helden um eines in ihrem Vaterlande begangenen Mordes willen dieses meiden und zugleich Sühnung der dadurch entstandenen Befleckung, eine bei Homer noch unbekannte Sache [20]), in der Fremde suchen. Da der Gedanke dieser Befleckung den des Zornes des Ermordeten gegen seinen Mörder zur Voraussetzung hat, so wird man nicht irren, wenn man die Entstehung der neuen Vorstellung mit der veränderten Auffassung des Zustandes der Todten in Zusammenhang bringt; daraus folgt aber, dass auch die Rache als ein zwingendes Gebot des zürnenden Erschlagenen betrachtet werden musste und nicht in das Belieben seiner Angehörigen gestellt werden konnte. In der That zeigen, so weit uns bekannt ist, die nachhomerischen Sagen keinen Fall des Sühngeldes mehr; wohl aber begegnet uns die Blutrache in ihnen als ein Motiv des Handelns, insbesondere in der von dem Epigonenzuge, den die Söhne der vor Theben gefallenen Helden zur Sühnung ihrer Väter unternahmen (Apollod. 3, 7, 2). In ähnlichem Sinne bezeichnet der hesiodeische Schild des Herakles (20—22) die Vergeltung des Mordes der Brüder der Alkmene an den Taphiern und Teleboern für ihren Gatten Amphitryon als eine religiöse Obliegenheit, deren Versäumniss den Zorn der Götter auf ihn herablenken würde. Freilich knüpfte sich daran eine Folge eigenthümlicher Art. Ist die Blutrache eine Nothwendigkeit, so weiss jeder, der einen Mann erschlägt, dass ihm von den nachlebenden Söhnen desselben dereinst Gefahr droht, und darum tauchte leicht der Gedanke auf, den der Vers der Kyprien des Stasinos (Fr. 22) ausspricht:

Thor, wer die Söhne verschont, nachdem er den Vater erschlagen,

und dem auch Kyros bei Herodot (1, 155) Worte leiht, indem er dem unklugen Verhalten eines solchen Mannes seine eigene Milde gegen die Bewohner von Sardes nach der Gefangennahme des Krösos vergleicht. Die Tödtung unmündiger Knaben wird hiernach für nicht wenige Fälle zu einem Gebote der Vorsicht und der Selbsterhaltung, eine Seite der Sache, deren überaus Abstossendes Euripides mit Vorliebe benutzt hat um in dieser Richtung die nationale Vorstellungsweise zu bemängeln (s. Bd. 1, S. 19): in seinen Troerinnen (723) wird Astyanax aus solchem Grunde auf Odysseus' Rath von der Stadtmauer herabgeworfen, in der Andromache (515) will Menelaos mit der Andromache zugleich den Molossos tödten, im rasenden Herakles (165) hält Lykos, in den Herakliden (468. 1000) Eurystheus die Ermordung der Söhne des Herakles zu seiner eigenen Sicherung

für nothwendig. Und so sehr auch hier zu der besonderen Färbung der geschilderten Hergänge und Absichten der von dem Bilde des Heldenalters unabtrennbare Zug der Gewaltthätigkeit beiträgt, so ist doch die Annahme eine fast unabweisliche, dass auch im wirklichen Leben der geschichtlichen Zeiten Härten gegen die voraussichtlichen Rächer ihrer Väter und Grossväter häufig nicht ausbleiben konnten. Was in dieser Hinsicht möglich war, darauf lässt eine in einer unechten plutarchischen Schrift (M. 775 d) mitgetheilte Erzählung schliessen: danach wurde den Töchtern des aus Sparta verbannten und seines Vermögens beraubten Alkippos auf Betreiben seiner Feinde die Heirath verboten, damit ihre Söhne nicht dereinst gegen diese auftreten könnten, und in seinem Falle handelte es sich noch nicht einmal um die Sühnung vergossenen Blutes.

Was die aus religiösen Motiven entspringende Pflicht den Verstorbenen gegenüber in dieser Hinsicht erheischte, fasste Athen am strengsten, wenngleich im Allgemeinen seine Anschauungen sich von denen des übrigen Griechenland kaum unterschieden haben werden: hier ist für den im Laufe der Zeit eingetretenen Wandel der Vorstellungen bezeichnend, dass dem Theokrines in der gegen ihn gehaltenen Rede (28. 29) als einer der schwersten Frevel entgegengehalten wird, dass er sich durch das Gold der Mörder seines Bruders hat bestimmen lassen sie nicht, wie es seine Pflicht gewesen wäre, vor den Areopag zu ziehen. Nach der bereits früher (Bd. 1, S. 122) besprochenen Vorstellung, die am deutlichsten im neunten Buche von Platon's Gesetzen und bei Antiphon erkennbar ist, wird der zur Rache verpflichtete Verwandte, welcher sie zu vollziehen unterlässt, selbst unrein, indem der Zorn des Ermordeten sich gegen ihn wendet. Nicht minder bezeichnend ist der Ausdruck ‚zu Hülfe kommen' — *βοηθεῖν* —, den Phädros in Platon's Gastmahl (179 e) auf diese Rache anwendet, gleich als ob sie eine von dem Todten erheischte Hülfe wäre. Am anschaulichsten treten uns Recht und Forderung des Ermordeten in der Rede des Lysias gegen Agoratos entgegen. Hier wird erzählt, wie Dionysodoros vor seiner Hinrichtung seine Gattin in das Gefängniss kommen liess und ihr auftrug dem Kinde, mit dem sie schwanger war, dereinst zu sagen, dass Agoratos sein Mörder sei, zugleich aber auch seinem Bruder Dionysios und seinem Schwager, dem Sprecher der Rede, die Fürsorge für die zu nehmende Rache auf die Seele zu legen (40—42), ein Umstand, aus dem dieser die besondere Verpflichtung dazu für sich herleitet (92).

Freilich konnte in geordneten staatlichen Zuständen nicht geduldet werden, dass die dazu Berufenen die Blutrache ohne Weiteres vollstrecken, wie es innerhalb der noch unentwickelten Verhältnisse des homerischen Heldenalters möglich war oder als möglich gedacht wurde. Nur in den an keine Gesetze gebundenen Tyrannengeschlechtern konnte sich jene alte Form erhalten: so benutzte nach Xenophon's (Hell. 6, 4, 34; vergl. Plut. Pelop. 29) Erzählung Alexander von Pherä die Rache für die Ermordung seines Vaters oder Oheims Polydoros als Vorwand um dessen Bruder und Nachfolger Polyphron aus dem Wege zu räumen und sich an seiner Stelle zum Herrscher Thessaliens aufzuwerfen. Auch im Kriege konnten ähnliche Gedanken zuweilen die Gemüther beherrschen, wie z. B. der Spartanerkönig Pausanias bei Herodot (9, 79) dem Aegineten, der ihn auffordert Mardonios' Leichnam zu misshandeln, zur Antwort giebt, Leonidas und seine Gefährten seien durch die zahllosen bei Platää gefallenen Perser hinreichend gesühnt. Aber zur Ausbildung eines geregelten Staatswesens gehörte es wesentlich, dass der Mörder nicht anders als auf Grund eines gerichtlichen Verfahrens, welches seine Schuld an das Licht stellte, seinen Gegnern preisgegeben werden durfte. Wie dies im Einzelnen geschehen ist, davon haben wir nur in Bezug auf Athen nähere Kunde, jedoch lässt sich nicht bezweifeln, dass das Grundprincip des Verfahrens in anderen Staaten von dem dort beobachteten nicht verschieden war. Die Gerichtsstätten auf dem Areopag, auf dem Delphinion, auf dem Prytaneion, in Phreatto und auf dem Palladion gaben den Berechtigten Gelegenheit ihre Klagen wegen gewaltthätigen, wegen in der Nothwehr geschehenen, wegen von Unbekannten begangenen oder wegen wiederholten Mordes sowie wegen unfreiwilligen Todtschlags anzubringen, und wenngleich die Richter den gefällten Urtheilsspruch vollstrecken liessen, so war doch durch die Form der Einleitung der Sache der Gesichtspunkt gewahrt, dass es sich um ein Privatrecht der beleidigten Familie handelte. Ein inschriftlich vorhandenes Gesetz (CIA Nr. 61), dessen zum Theil unvollständig erhaltene Worte durch die in die demosthenische Rede gegen Makartatos (57. 58) eingelegte Herstellung ergänzt werden [21], wies die mit dem Ermordeten näher als im vierten Grade (ἐντὸς ἀνεψιότητος) blutsverwandten Angehörigen an die Klage anzustellen, die ferneren Blutsverwandten aber, die durch Verschwägerung mit ihm Verbundenen und die Mitglieder derselben Phratrie sie zu unterstützen (συνδιώκειν). Allerdings ist hiermit der Umfang des in dieser

Hinsicht Möglichen und unter Umständen Geforderten nicht erschöpft. In der Rede gegen Euergos und Mnesibulos (68—70) erklären die Ausleger des heiligen Rechts es für zulässig, dass der Sprecher gegen diejenigen auftritt, welche durch ihre Misshandlungen den Tod seiner Amme herbeigeführt haben, widerrathen es ihm aber, theils weil er den vollen Beweis der Thäterschaft nicht werde beibringen können, theils weil man es ihm allgemein verdenken werde, wenn er eine solche Klage anstelle, zu der ihn das Gesetz nicht nöthige, indem die Verstorbene nicht seine Sklavin, sondern die Freigelassene seines Vaters gewesen sei. Darin liegt zuvörderst, dass der Herr den Mörder seines Sklaven verfolgen musste oder doch konnte, womit Angaben bei Antiphon (5, 48) und Lykurgos (65) übereinstimmen, ausserdem aber auch, dass das Recht zur Klage wenigstens in manchen Fällen auch Anderen als den unmittelbar Verpflichteten zukam, dass aber die Benutzung dieses Rechtes gern vermieden wurde und als gehässig galt. Uebrigens stand — eine Thatsache, die aus demselben Zusammenhange ersichtlich wird und auch bei den Lexikographen mehrfach Erwähnung findet — den nicht in erster Linie Betheiligten noch das Mittel auf die gewaltsame Todesart aufmerksam zu machen zu Gebote, dass sie bei der Bestattung einen Speer vorantragen liessen, am Grabe einen Aufruf an die Angehörigen erliessen und dann das Grab drei Tage lang bewachten [22]). Die Verpflichteten aber durften, wie sich aus Demosthenes' Rede gegen Pantänetos (59; vergl. 38, 22) ergiebt, im Falle beabsichtigten Mordes die Verfolgung nur dann unterlassen, wenn der Verstorbene vor seinem Tode dem Mörder ausdrücklich verziehen hatte, während sie im Falle unfreiwilligen Todtschlages Gnade für Recht ergehen lassen konnten, wofür im Griechischen der Ausdruck ‚Schonung gewähren' — *αἰδεῖσθαι* — in Gebrauch war. Hierzu gehörte indessen Einstimmigkeit der Betheiligten, wie die oben erwähnte Gesetzesurkunde lehrt [23]); zugleich geht aus ihr hervor, dass, falls solche nicht vorhanden waren, die Epheten zehn Mitglieder der Phratrie des Getödteten zu bestimmen hatten, die an ihre Stelle treten sollten. Platon verlangt sogar (Gess. 9, 866 b. 868 b. 871 b) eine gesetzliche Bestimmung, nach welcher die zur Verfolgung eines Mörders Verbundenen, wenn sie ihrer Obliegenheit nicht nachkamen, von Jedermann angeklagt und eventuell wegen der auf ihnen lastenden Befleckung auf fünf Jahre verbannt werden konnten, jedoch ist fraglich, ob in Athen eine solche wirklich bestand, und das oben erwähnte Beispiel des Theokrines, der trotz seines pietät-

losen Verhaltens unangetastet blieb, scheint eher gegen diese Annahme zu sprechen. So wurde die allgemein anerkannte Pflicht wohl nur durch die Sitte und das Gefühl aufrecht erhalten, ohne dass ihre Erfüllung von irgend einer Seite erzwungen werden konnte [24]). Im Uebrigen aber galt dieselbe als so unverbrüchlich, dass sie selbst dann nicht verabsäumt werden durfte, wenn die Ermordung eines attischen Bürgers in einem fremden Lande Statt gefunden hatte, denn in diesem Falle hatten dessen Verwandte das Recht, wenn der Mörder nicht ausgeliefert wurde, drei Angehörige jenes Landes als Geisseln zu ergreifen und in Athen vor Gericht zu stellen (Dem. 23, 83) [25]).

Wer einen Todten vernachlässigt, gekränkt oder in Folge eines Missverständnisses geschädigt hatte, konnte durch Sühnungen seinen Unwillen beschwichtigen, und zwar galt dies nicht bloss von Einzelnen, sondern auch von ganzen Völkerschaften. Fälle der letzteren Art sind insbesondere in den älteren griechischen Lokalsagen nicht selten, und es vermischen sich dabei mehrfach die früher (Bd. 1, S. 113—118) besprochenen Vorstellungen von dem Zorne der Ermordeten gegen ihre Mörder und von der Reizbarkeit der Heroen, denn die Grenze zwischen diesen und den Verstorbenen gewöhnlicher Art war nicht immer und überall eine ganz feste [26]). Die Orchomenier wurden durch ein in Delphi ihnen ertheiltes Orakel angewiesen ihre Landschaft von der Befleckung durch den auf ihr weilenden Schatten des Aktäon, der dort von seinen Hunden zerrissen worden war, zu befreien, indem sie die etwa noch vorhandenen Ueberreste des Körpers aufsuchten und bestatteten, dem Schatten ein Denkmal errichteten und dem Verstorbenen alljährlich ein Opfer brachten (Paus. 9, 38, 4). Die Korinthier hatten Medea's kleine Söhne Mermeros und Pheres gesteinigt, weil sie auf Geheiss ihrer Mutter der Glauke die vergifteten Geschenke gebracht hatten, und dadurch ein Unrecht an den im Grunde unschuldigen Kindern begangen; in Folge davon brach unter den korinthischen Kindern eine verheerende Krankheit aus, bis nach dem Rathe der Pythia ein jährliches Opfer für Pheres und Mermeros eingesetzt wurde (Paus. 2, 3, 6). Um den Zorn der Unterirdischen zu tilgen soll Iason, wie es bei Pindar (Pyth. 4, 158. 159) heisst, die Seele des in Kolchis umgekommenen Phrixos in seine Heimat geleiten, wobei, da eine Zurückführung der Gebeine mit keinem Worte erwähnt wird, nur in dem oben (S. 117) angedeuteten Sinne an symbolische Gebräuche gedacht werden kann. Besonders dann war eine solche Sühnung nothwendig, wenn der Todte ein Liebling des Apollon

gewesen, sein Zorn daher durch die Macht seines Schutzgottes besonders wirksam war. So tödtete bei der dorischen Wanderung ein Heraklide Namens Hippotes den apollinischen Seher Karnos; die Folge war, dass die Herakliden von einer Seuche befallen und von ihr erst befreit wurden, als sie durch Verbannung des Thäters aus ihrer Mitte den Schatten des Karnos versöhnt hatten (Konon 26). Ebenso befahl das delphische Orakel dem Kalondes die Seele des Archilochos, den er in der Schlacht getödtet hatte, zu versöhnen, weil dieser Sänger ein von Apollon und den Musen begünstigter gewesen war (Plut. M. 560 e; Suid. s. v. Ἀρχίλοχος)[27]. Ganz verwandt damit ist die Sage von dem Fabeldichter Aesopos: weil sie ihn ungerechter Weise wegen eines angeblichen Tempelraubes hingerichtet hatten, sollen die Delpher mit Seuchen und Misswachs heimgesucht worden sein, bis ein Enkel seines samischen Herrn als der Erbe von dessen Rechten und Pflichten von ihnen Genugthuung erhielt (Her. 2, 134; Plut. M. 557 a). In dem oft erzählten Falle des Spartanerkönigs Pausanias verknüpft sich vollends der Zorn des Todten mit dem der durch seine Todesart beleidigten Gottheit. Derselbe floh nämlich, als er wegen des begangenen Vaterlandsverraths von den Ephoren verfolgt wurde, in ein Haus im Tempelraume der Athene Chalkioikos und wurde dort ausgehungert, so dass man ihn nur noch im letzten Augenblicke vor seinem Ableben herausführen konnte; darauf befahl das delphische Orakel sein Grab an die Stätte seines Todes zu versetzen und der Athene anstatt jenes einen Körpers zwei zu widmen, was die Spartaner durch Aufstellung zweier Statuen des Pausanias erfüllten. Abgesehen von dem schon früher (S. 104) hervorgehobenen Gegensatze, in den sich Delphi hierdurch zu der harten Sitte der Begräbnissverweigerung stellte, zeigen diese Anordnungen zugleich, dass sowohl die Göttin durch die Nichtachtung des Asyls als der Todte durch die Nichtachtung des den Schutzflehenden zustehenden Rechtes verletzt war und versöhnt werden musste: von unsern Berichterstattern fassen Thukydides (1, 134) und ihm folgend Diodor (11, 45) die Sache unter dem ersteren, Plutarch (M. 560 f) unter dem letzteren Gesichtspunkte. Wenn von demselben Pausanias erzählt wird, dass er wegen der durch seine Gewissensunruhe veranlassten zufälligen Tödtung eines ihm zugeführten byzantinischen Mädchens (s. Bd. 1, S. 218) nirgends Sühnung finden konnte und dass die in Folge dessen auf ihm lastende Befleckung als eine mitwirkende Ursache seiner Todesart angesehen wurde (Paus. 3, 17, 8; Plut. Kim. 6. M. 555 c), so ist dies für uns als

ein Beweis davon lehrreich, dass man die Sühnung nicht als etwas stets zweifellos Erreichbares betrachtete. In dem genannten durchaus eigenartigen Falle wird sie durch das Zusammentreffen mehrfacher Schuld verhindert, denn mit der blutigen That verbindet sich sowohl der gegen das Mädchen und seine Familie geübte Zwang als das alte Unrecht gegen Sparta und Griechenland; sonst wird man im Ganzen annehmen dürfen, dass die Sühnung eines vorsätzlich Ermordeten für unmöglich, die eines unabsichtlich Getödteten für möglich galt und dass die letztere die Voraussetzung für die Verzeihung der Verwandten war, eventuell etwa an deren Stelle treten konnte. Allerdings kannte der Aberglaube des Alterthums auch ein Mittel, durch welches man sich dem Zorne des absichtlich Ermordeten zu entziehen suchte und welches darin bestand, dass man ihm abgeschnittene Gliedertheile unter die Achseln band, jedoch kann dabei immer nur an eine wie immer gestaltete rein äusserliche Abwendung der augenblicklichen Wirkungen, nicht an eine innere Beschwichtigung gedacht worden sein, die mit einer solchen Schändung des Leichnams sehr schwer zu vereinigen wäre. Der Chor in Aeschylos' Choephoren (439) und Elektra in dem nach ihr benannten Stücke des Sophokles (445) betrachten es gerade als eine Erschwerung von Klytämnestra's Frevel, dass sie nach Agamemnon's Tode dieses Verfahren angewandt hat, und Elektra erklärt ihre Absicht an seinem Grabe zu opfern deshalb für um so unzulässiger[18]).

VIERTES KAPITEL.

Der Mensch im Verhältniss zur Familie.

Es waren vor Allem die abgeschiedenen eigenen Vorfahren, die der Grieche zu ehren verbunden war, und es war eine Folge seiner Verpflichtungen gegen sie, dass er auch dafür Sorge zu tragen hatte, dass sie mit seinem Tode solcher Ehren nicht verlustig gingen. So erheischte schon diese Pietätsrücksicht, dass er auf die Erhaltung seiner Familie bedacht war, aber dazu gesellte sich noch das Interesse des Staates, der der Bürger bedurfte, und das der Religion im engeren Sinne, weil die an das Geschlecht geknüpften häuslichen Culte nur auf solche Weise vor dem Untergange bewahrt blieben. Zugleich wirkte namentlich in den Augen der Athener in hohem Maasse der Wunsch mit im Alter einen Pfleger zu haben, wofür der attische Sprachgebrauch einen besonderen Ausdruck — γηροτροφεῖσθαι — ausgebildet hat, und der gebührenden Todtenehren selbst nicht zu entbehren (Lys. 13, 45; Isä. 2, 10. 7, 30; Pl. Hipp. m. 291 e)[1]. Der Chor des euripideischen Ion feiert auf Anlass der Bitte um Kinderbesitz, mit welcher Xuthos und Kreusa dem pythischen Apollon nahen, in ausführlicher Rede die Segnungen solchen Besitzes, das Vorhandensein willkommener Vermögenserben, theilnehmender Genossen in Freude und Leid, stets bereiter Abwehrer feindlicher Angriffe (472—491). In der Medea desselben Dichters äussert Aegeus, dessen Lage eine ganz ähnliche ist wie in jenem Drama die des Xuthos, auf das lebendigste seine Freude über die von Medea ihm eröffnete Aussicht, dass die Kinderlosigkeit seiner Ehe ein Ende nehmen werde (719—722). Und so erscheint es durchweg als einer der wichtigsten Bestandtheile des Lebensglücks wohlgerathene Kinder zu haben, wobei allerdings, wie unter Anderem eine Reihe von Stobäos im 77sten Kapitel (1—8) ausgezogener Stellen zeigt, häufiger und lieber an die Söhne als die Stammhalter des Geschlechts als an die Töchter gedacht wird. Unter den uns bekannten griechischen Dichtern ist einer, der

den dadurch geweckten Empfindungen mit besonderer Vorliebe Ausdruck giebt, nämlich Pindar. In seiner in hohem Alter verfassten achten pythischen Ode (56—65) hat er Gelegenheit in überaus warmen Worten davon zu reden, wie Apollon ihm selbst mit dem Eintritt seines Sohnes in die Stellung eines delphischen Priesters und Sehers die höchste denkbare Lebensfreude geschenkt hat [2]); das Hauptmotiv seiner fünften isthmischen bildet die dem Telamon durch ein göttliches Zeichen gewährte entzückende Gewissheit, dass seine Sehnsucht nach einem tüchtigen Sohne sich erfüllen werde; in seiner vierten pythischen (120—123) wird die Freude des alten Aeson bei der Rückkehr Iason's, in seiner eilften olympischen (86—90) das Glück eines bis dahin kinderlosen Greises, dem unerwartet noch ein Leibeserbe geboren wird, in seiner zehnten pythischen (22—26) das eines Mannes, der seinen Sohn des apollinischen Siegerkranzes theilhaftig werden sieht, in Versen gepriesen, welche aus den Tiefen des Gemüths quellen; auch aus der Wendung ‚die gar süsse Nachkommenschaft' — γλυκυτάτα γενεά —, deren er sich in der eilften pythischen (57) bedient, haucht uns die gleiche Gefühlsweise entgegen. Die bekannten Aussprüche Solon's in dem Gespräche mit Krösos bei Herodot (1, 30. 31) lassen es nachdrücklich hervortreten, wie Tellos wegen seiner trefflichen Kinder und Kindeskinder, die ihn sämmtlich überlebten, als beneidenswerth unter den Sterblichen dastand und wie selbst die Mutter des Kleobis und Biton um des ruhmvollen Todes willen glückselig zu preisen war, den diese beiden Jünglinge vor ihren Augen erlitten. Was Cicero (Tusc. 1, 46, 111) von Diagoras von Rhodos erzählt, dessen beiden Söhne an demselben Tage zu Olympia siegten und dem deshalb ein Freund wünschte, er möge nicht lange mehr nach einem solchen Ereignisse leben, geht aus der nämlichen Anschauung hervor. Als zu dem Höchsten gehörig, was der Mensch erreichen könne, freilich nur selten und schwer erreiche, bezeichnet Isokrates im Euagoras (72) den Besitz zugleich vieler und wohlgerathener Kinder — εὐπαιδίας τυχεῖν ἅμα καὶ πολυπαιδίας —; eine Reihe von Aeusserungen ähnlichen Sinnes aus tragischen und komischen Dichtern, deren besondere Färbung durch den jedesmaligen Zusammenhang bedingt ist, hat Stobäos im 75sten Kapitel des Anthologion zusammengestellt. Ein wie theurer Besitz Kinder sind, prägt sich unter Anderem auch in dem Gewichte der in den attischen Gerichtsreden öfter erwähnten Eidesform aus, welche darin besteht, dass der Schwörende seine Kinder sich zur Seite stellt und mit auf

ihre Häupter gelegten Händen bei ihnen den Eid ablegt, natürlich in dem Sinne, dass diese für den Fall des Meineides die Strafe der Götter treffen soll. Nach der Erzählung der sogenannten dritten Rede gegen Aphobos war die Mutter des Demosthenes bereit auf die Häupter ihrer beiden Kinder zu schwören, dass Milyas freigelassen sei und Aphobos ihre Mitgift empfangen habe (26. 33), wollten auch andere von dem Redner angerufene Zeugen die Wahrheit ihrer Aussagen auf die gleiche Weise bekräftigen (54). Wie die Anklagerede gegen Konon (38) angiebt, wurde von diesem ein von schweren Verwünschungen begleiteter, aber falscher Eid bei seinen Kindern erwartet, ein Zeichen seiner auch in andern Dingen erkennbaren entsetzlichen Frivolität. Unter Umständen konnte sich diese Schwurform selbst auf die noch nicht geborenen Kinder erstrecken. In Lysias' Rede gegen Diogeiton (13) sagt eine Frau: „Und darüber will ich, indem ich meine Kinder zu meiner Seite stelle, bei ihnen und bei denen, die mir zukünftig noch zu Theil werden, an der Stelle, an welcher du selbst redest, einen Eid ablegen; und doch bin ich nicht so elend noch halte ich das Geld so hoch um mit einem Meineide gegen meine Kinder belastet aus dem Leben zu scheiden und meinem Vater auf ungerechte Weise sein Vermögen zu rauben" [3]). Es steht damit in nahem Zusammenhange, dass die meisten Verwünschungen unter Anderem auch Kinderlosigkeit, Missgeschick an den Kindern oder eventuell, wie in dem amphiktyonischen Fluche (Aeschin. 3, 111), das Bestehen der Nachkommenschaft in Missgeburten umfassen (s. Bd. 1, S. 86. 87). Ueberall liegt der Gedanke zu Grunde, dass den Meineidigen sowie überhaupt jeden Frevler eine sehr harte Busse trifft, wenn er an Kindern und Kindeskindern gestraft wird, derselbe Gedanke, der für die Betrachtungsweise des Wirkens der göttlichen Gerechtigkeit im nachhomerischen Zeitalter so wesentlich bestimmend ist. Wie das Leid eines Vaters, der durch eigene Schuld den Tod seines Sohnes verursacht, poetisch und moralisch verwerthet werden kann, ist uns an den Beispielen des Kreon der sophokleischen Antigone und eines mytilenäischen Priesters, auf welchen sich eine Erzählung Aelian's (v. h. 13, 2) bezieht, entgegengetreten (Bd. 1, S. 71); auch auf das Schicksal des Iason in der Medea und des Theseus im Hippolytos des Euripides fällt nur von diesem Punkte aus das volle Licht. Und in Folge der Empfindungsrichtung, welche sich hierin kennzeichnet, erschien es immer als ein Merkmal besonderer Standhaftigkeit, wenn ein Mann es mit Fassung konnte geschehen sehen, dass bei seinen Lebzeiten

sein Sohn einen rühmlichen oder auch einen zufälligen aber schuldfreien Tod erlitt: dies wurde für Aelian oder den Gewährsmann, dem er folgte, das Motiv eine Anzahl von geschichtlichen Beispielen zusammenzustellen, in denen ein solches Verhalten die Bewunderung der Zeitgenossen erregte (v. h. 3, 2—5).

Dem Kinderlosen begegnet leicht die Voraussetzung, dass er, weil ihn kein einigendes Band mit der Zukunft seines Staates zusammenhält, ein weniger warmes vaterländisches Interesse hat als Andere. Dies hebt Perikles in der Grabrede bei Thukydides (2, 44, 3) hervor um dadurch die Mahnung zu unterstützen, es mögen die Väter der Gefallenen, wenn ihr Lebensalter es zulasse, noch auf Erzeugung anderer Söhne bedacht sein; ähnlich ist in dem Berichte Plutarch's über die ruhmvolle Handlungsweise der Eleerin Megisto davon die Rede, dass der Tyrann Aristotimos den greisen Hellanikos für ungefährlich hielt, weil er seine zwei Kinder verloren hatte (M. 251 f). Was die Entbehrung des Vaterglückes für das Gefühl bedeutet, tritt in den oben erwähnten beiden Stellen des Euripides sowie in der der eilften olympischen Ode Pindar's stark hervor; mit fast noch grösserer Lebendigkeit spiegelt sich in dieser Hinsicht die hellenische Empfindungsweise in der Beschreibung ab, welche Xenophon in der Kyropädie (5, 4, 30. 31) von der Trauer des Assyriers Gadatas, den sein rachsüchtiger König hatte entmannen lassen, über die ihm genommene Aussicht auf Nachkommenschaft giebt. Es gehört daher zu den überaus lächerlichen Zügen in dem Bilde des mit Allem Unzufriedenen (des *μεμψίμοιρος*) bei Theophrast (Char. 17), dass er in dem Augenblicke, in welchem ihm die Geburt eines Sohnes gemeldet wird, über den ihm dadurch bereiteten Vermögensverlust jammert. Dass Gleichgültigkeit, Scheu vor Sorgen oder schlimme Erfahrungen hin und wieder wirklich Stimmungen hervorriefen, die den sonst für natürlich gehaltenen entgegengesetzt waren, versteht sich im Grunde von selbst; nichtsdestoweniger hat Stobäos sich die Mühe genommen eine Anzahl dahin zielender negativer Aeusserungen im 76sten Kapitel seines Anthologion an einander zu reihen. Die Zusammenstellung würde ethisch werthlos sein, wenn sie nicht auch einige Aussprüche des Demokritos enthielte, die zeigen, dass dieser den Boden des nationalen Bewusstseins sonst gern festhaltende Denker sich hier von dem Standpunkte des natürlichen Gefühls loslöste und einer ganz reflektirten Auffassung folgte: besonders charakteristisch unter ihnen ist einer (16), welcher es für besser erklärt adoptirte Kinder zu haben als

eigene, weil man jene nach ihren Eigenschaften sich wählen könne. Solchen individuellen Launen gegenüber sorgte denn an manchen Orten das Gesetz für die Erhaltung der Familien, indem es die Unverheiratheten zur Eingehung einer Ehe nöthigte. Am bekanntesten ist dies hinsichtlich Sparta's, wo Ehelosigkeit mit Entehrung und Bestrafung bedroht, an den Besitz vieler Söhne aber besondere Auszeichnungen geknüpft waren (Plut. Lyk. 15; Hesych. s. v. *ἀγαμίου;* Stob. 67, 16; Aristot. Pol. 1270b 3) und wo die Aufsicht über die Verheirathung der Erbtöchter und die Adoptionen den Königen oblag (Her. 6, 57); jedoch lässt sich aus Andeutungen Platon's im Gastmahl (192 b) und den Gesetzen (6, 774 a) sowie des Lexikographen Pollux (8, 40) wohl auf das Vorhandensein ähnlicher Bestimmungen auch in anderen Landschaften schliessen [4]). Uebrigens hatte die in Sparta herrschende Betrachtungsweise der Ehe als eines lediglich dem Interesse des Staates dienenden Instituts ihre sehr bedenkliche Kehrseite, denn sie führte zu der von Plutarch (Lyk. 16) erwähnten und vermuthlich ziemlich lange in Gebrauch gebliebenen Einrichtung, dass die zur Prüfung der Neugeborenen bestellte Behörde die verkrüppelten Kinder aussetzen liess und nur die gesunden und wohlgebildeten aufzuziehen gestattete. Bei den Thebanern scheint Philolaos, einer Andeutung des Aristoteles im zweiten Buche der Politik (1274 b 3) zufolge, den Versuch gemacht zu haben zum Behufe der Wahrung des richtigen Zahlenverhältnisses der Bevölkerung die Kindererzeugung unter obrigkeitliche Controle zu stellen. Sehr bemerkenswerth ist, dass Aristoteles selbst an einer späteren Stelle desselben Werkes (1335b 19—26), an der er sich überhaupt, vielleicht im Anschluss an einen älteren Vorgänger, für eine sehr weit gehende Staatsaufsicht über die Ehen ausspricht, beiden gesetzgeberischen Experimenten seinen Beifall schenkt. In Athen liess sich der Staat wohl nur die Fürsorge dafür angelegen sein, dass die eigentlichen Familienstämme nicht ausstarben (Isä. 7, 30) [5]), eine Eventualität, zu deren Verhinderung im Falle der Kinderlosigkeit Adoptionen das nächstliegende Mittel bildeten. Zu den Zeiten der neueren attischen Komödie verleitete der Gedanke an die Unbequemlichkeit, welcher zumal für Unbemittelte mit dem Besitze von Töchtern verbunden war, manche athenische Eltern solche nach der Geburt auszusetzen. So diente eine derartige Aussetzung z. B. in dem uns durch die Nachbildung des Terenz bekannten Selbstquäler Menander's als ein wesentliches Motiv der Handlung; so finden sich Anspielungen darauf in

einem Bruchstück des Diphilos (115) und einem des Poseidippos (8); und da für die Sache ein besonderer Ausdruck — ἐγχυτρίζειν — in Gebrauch war (Hesych. s. v.; Moeris s. v. ἐγχυτρισμός; Schol. Ar. We. 289 u. Frö. 1190; Schol. Pl. Min. 315 c), so kann sie auch um dieses Umstandes willen nicht ganz selten gewesen sein. Das Vertrauen auf die Gutherzigkeit megarischer Familien, welche nach der Angabe eines Grammatikers [6]) sich solcher Findlinge gern annahmen, hatte daran gewiss gar oft seinen Antheil. Allein obwohl eine gesetzliche Vorkehrung gegen diese willkürliche Vernachlässigung der natürlichsten Pflichten nur in Theben getroffen worden zu sein scheint (Aelian. v. h. 2, 7), so haben wir doch kein Recht zu meinen, das anderswo das öffentliche Urtheil sie gutgeheissen habe [7]); vielmehr wird das Gegentheil von Aristoteles in dem oben erwähnten Zusammenhange (1335 b 21) bestimmt genug angedeutet. Auch Plutarch (M. 497 e) hebt zwar hervor, wie selbst diejenigen Eltern aus irrender Liebe handeln, welche ihre Kinder nicht aufziehen, weil sie fürchten, sie könnten in Folge ihrer Armuth schwerer sittlicher Verwahrlosung anheimfallen, setzt jedoch offenbar bei seinen Lesern nichts weniger als eine Billigung ihres Verhaltens voraus. In der Zerrüttung aller Verhältnisse, welche die beginnende römische Kaiserzeit kennzeichnet, wurde dergleichen freilich so häufig, dass Musonius sieh veranlasst fand in einer eigenen Schrift dagegen zu eifern (Stob. 75, 15. 84, 21).

Die Grösse des Schmerzes, welchen ungerathene Kinder den Eltern verursachen, tritt uns anschaulich in einer Stelle des Isäos (5, 39) entgegen, in welcher eine Mutter im Tempel der Eileithyia sitzt und über das Verhalten ihres Sohnes klagt: dieselbe Göttin, die sie in der Stunde seiner Geburt angerufen hat, ist zugleich die Zeugin ihres Kummers über ihn. Von seinen Kindern gehasst und verwünscht zu werden ist daher auch nach Theognis (271—278) ein schlimmeres Loos als der Tod und die schwersten Krankheiten. Gerade weil dies so stark empfunden wurde, wurde dem Vater die Möglichkeit gegeben von einem ungerathenen Sohne sich loszusagen. Platon in den Gesetzen (11, 928 d) und Aristoteles in der nikomachischen Ethik (1163 b 19) deuten an, dass ein athenisches Gesetz dem Vater gestattete um eines von seinem Sohne begangenen Unrechts willen sein Verhältniss zu ihm aufzuheben und dies durch den Herold öffentlich verkündigen zu lassen; eben darauf weisen auch die Notizen mehrerer Lexikographen hin, welche den Ausdruck — ἀποκή-

ρυκτος — erläutern, der für einen auf solche Weise Verstossenen üblich war (Poll. 4, 93; Hesych.; Ammon.; Suid. s. v.). In der römischen Kaiserzeit, in deren Anschauungen in dieser Hinsicht uns Lukian's Verstossener und eine Declamation Quintilian's (283) einführen, bedurfte der beleidigte Vater zu einem solchen Vorhaben der Zustimmung des Gerichtes, dagegen beruht die athenische Einrichtung auf dem Gedanken eines Richteramts, welches das Haupt der Familie über deren Glieder zu üben hat. Es ist derselbe Gedanke, der dem väterlichen Fluche zu Grunde liegt, von welchem die Heldensage so mannigfache Beispiele bietet (vergl. Bd. 1, S. 91. 92): giebt uns doch auch der dem Polyneikes fluchende Oedipus auf Kolonos des Sophokles von den in solchen Fällen waltenden Stimmungen ein ergreifendes Bild. Dass eine Befugniss wie die der Verstossung auch einmal gemissbraucht werden und es daher thatsächlich vorkommen konnte, dass eine Laune des Vaters den völlig schuldlosen Sohn seiner Familienrechte beraubte, versteht sich nach der Natur der menschlichen Dinge von selbst. Ein alter Ausleger des Aristoteles (268 b 13; vergl. Suid. a. a. O.) behauptet, dass dies dem Themistokles widerfahren sei, während Plutarch (Them. 2) diese Nachricht in das Reich der Fabeln verweist, und dem Athener Hippokrates, dem Vater des Peisistratos, soll nach Herodot (1, 59) Chilon gerathen haben sich eventuell von seinem Sohne loszusagen, weil ein seltsames Opferzeichen ihm Familienunheil verkündete [8]). Dagegen ist es nichts als eine auf die Lachlust der Zuschauer berechnete Umkehrung des naturgemässen Verhältnisses, wenn in einer durchaus burlesken Scene der euripideischen Alkestis (629—738) Admetos den Schein annimmt, als ob es ihm frei stehe sich von seinem Vater loszusagen, weil dieser sich nicht statt seiner Gattin für ihn geopfert hat [9]).

Abgesehen von solchen Fällen ganz besonderer Art erscheint durchaus die stärkste Liebe des Vaters zu den Kindern als das Natürliche. Selbst Eifersucht gegen Fremde, welche deren Herzen völlig zu gewinnen wissen, wird bei ihm als etwas nicht Unmögliches betrachtet, wie sie denn der Erzählung von dem armenischen Könige, der den weisen Lehrer seines Sohnes tödten liess, in Xenophon's Kyropädie (3, 1, 38. 39) als Voraussetzung zu Grunde liegt; allerdings darf hierbei nicht übersehen werden, dass der Schriftsteller auf das Verhalten der Athener gegen Sokrates anspielen wollte. Das Fehlen jener Liebe lässt auf Schlechtigkeit des Charakters auch

in sonstiger Beziehung schliessen. Diese bei den Athenern ohne Zweifel allgemein vorhandene Vorstellung benutzt Aeschines in der Rede gegen Ktesiphon (77) um seinen Gegner Demosthenes zu verdächtigen, der von dem Tode seiner Tochter so wenig berührt wurde, dass er es über sich gewinnen konnte wenige Tage nach demselben die Nachricht von dem Ableben Philipp's fröhlich zu feiern: nach der Ansicht des Redners kann ein so schlechter Vater kein guter Staatsmann sein.

Abweichend von den Einrichtungen Sparta's, nach denen die Erziehung des Knaben und Jünglings Sache des Staates war [10]), gab Athen und mit ihm wohl die meisten griechischen Städte sie in die Hände der Familie und legte damit dem Haupte derselben, dem Vater, eine wichtige Pflicht auf. Und Athen wenigstens hielt darauf, dass das Recht den Sohn nach freier Wahl zu erziehen nicht in das ausartete ihn unerzogen zu lassen. Plutarch (Sol. 22) und Vitruv (Vorr. B. 6) erwähnen ein attisches Gesetz, nach welchem ein Vater, der seinen Sohn in keiner gewinnbringenden Thätigkeit hatte unterweisen lassen, das Anrecht auf das verlor, was sonst als der unmittelbarste persönliche Gewinn aus dem Kinderbesitze angesehen wurde, auf die Pflege desselben im Alter. So sehr wir nun auch den von Plutarch behaupteten solonischen Ursprung dieses Gesetzes in Zweifel ziehen und nähere Angaben über seine Einzelnheiten und die Zeit seiner Geltung vermissen mögen, so ist doch seine Tendenz unverkennbar und steht mit der Art, in welcher Athen auch sonst auf das Familiendasein einzuwirken liebte, durchaus in Uebereinstimmung. In der eigentlichen Blüteperiode Attika's aber ging die Sitte hierüber weit hinaus, indem sie es zu etwas Selbstverständlichem machte, dass jeder Athener, dessen Vermögensumstände es erlaubten, auf einen sorgfältigen Unterricht seiner Söhne bedacht war. Und je mehr im Uebrigen dem Vater überlassen blieb, als eine desto dringendere Forderung erschien es, dass er bei seinem Sohne nichts Schlechtes duldete und ihm selbst kein schlimmes Beispiel gab. Der Entrüstung über ein entgegengesetztes Verhalten giebt Demosthenes in der Rede gegen Konon (22. 23) Worte, indem er sagt: „Denn wenn er auch nichts von dem Geschehenen selbst ausgeführt hätte, sondern sich nur gezeigt hätte, dass sein Sohn Ktesias in seinem Beisein dasselbe, was er that, gethan hätte, so würdet ihr ihn mit Recht hassen. Denn wenn er seine Kinder dahin gebracht hat, dass sie in seiner Gegenwart sich vergehen und das, worauf zum Theil der Tod als Strafe gesetzt ist,

nicht scheuen noch sich dessen schämen, was würde dieser eurer Ansicht nach nicht mit Recht erdulden? Ich glaube, dass dies Anzeichen sind, dass er auch vor seinem eigenen Vater keine Scheu hat, denn wenn er jenen selbst ehrte und fürchtete, so würde er das Gleiche auch von diesen verlangen.“ Am entsetzlichsten jedoch, wenn ein Vater sich herbeiliess seinen Sohn körperlich preiszugeben. Einem solchen wurde, wie wir aus Aeschines' Rede gegen Timarchos (13. 14) erfahren, durch das Gesetz Athen's nicht bloss die gewöhnliche bürgerliche Strafe aufgelegt, sondern auch der Anspruch auf die Pflege des Sohnes im Alter entzogen, während er der Bestattung durch ihn im Tode nicht verlustig ging, weil diese einen unverbrüchlichen Bestandtheil des heiligen Rechtes bildete.

Im Ganzen ist von den Pflichten der Eltern gegen die Kinder nicht häufig die Rede, wohl weil das Vorhandensein einer innigen Zuneigung zu ihnen als im Grunde selbstverständlich, ihr Fehlen, wo es ausnahmsweise vorkommt, als ein Zeichen äusserster Unnatur betrachtet wird. Einen um so wichtigeren Platz nehmen, wie schon ein Blick in die von Stobäos im 79sten Kapitel des Anthologion ausgezogenen Sentenzen lehren kann, die Pflichten dieser gegen jene in der ethischen Reflexion der Griechen ein. Zahlreiche Aussprüche der verschiedensten Schriftsteller stellen sie denen gegen die Götter als fast oder ganz gleichberechtigt zur Seite, indem sie je nach den Umständen auch die gegen die Verstorbenen oder die gegen das Vaterland damit in Verbindung setzen; die Consequenz dieser Anschauung zieht der späte Peripatetiker, von dem die Schrift über die Tugenden und Laster herrührt und der alle vier genannten Pflichtenkreise coordinirt (1250b 19. 1251a 31). Einer von Pindar (Pyth. 6, 23—27) wiedergegebenen Sage zufolge soll der weise Cheiron dem Achilleus nächst der Verehrung des Götterkönigs die Ehrerbietung gegen die Eltern an das Herz gelegt haben. Ein erhaltenes Bruchstück der Antiope des Euripides (219) erklärt für die drei wesentlichsten Tugenden das Ehren der Götter, der Eltern und der allgemeinen Gesetze von Hellas. Lykurgos behauptet in der Rede gegen Leokrates (94), dass die Fürsorge der Götter unter allen Dingen am meisten die Frömmigkeit gegen die Eltern, gegen die Verstorbenen und gegen sie selbst im Auge habe, weil es der grösste Frevel sei sich denen nicht zu widmen oder sich gegen sie zu vergehen, von denen man den Ursprung des Lebens und so viele andere Wohlthaten empfangen habe, und rühmt an einer andern Stelle (15) die Frömmig-

keit gegen die Götter, die Pietät gegen die Eltern und die Ehrliebe gegen das Vaterland als unterscheidende Vorzüge der Athener. Noch stärker klingt der Ausdruck des Aeschines (1, 28), dass, wenn jemand sich gegen die schlecht benehme, welche man den Göttern gleich ehren müsse, von ihm überhaupt das Schlimmste zu erwarten sei. Aristoteles sucht in der nikomachischen Ethik (1163 b 17) die hierin sich äussernde nationale Empfindung auf ihr Motiv zurückzuführen: nach ihm sind die Verehrung der Eltern und die der Götter darum gleichartig, weil beiden keiner das wirklich entrichten kann, was er ihnen schuldet, wohl aber der, der sie nach Möglichkeit verehrt, für tugendhaft gilt. Nach einer Ausführung Platon's in den Gesetzen (11, 930 e—931 e) vollbringt der, der in seinem Hause alte Eltern oder Grosseltern hat, durch die Ehre, die er diesen erweist, ein den Göttern wohlgefälligeres Werk als durch die Cultusakte vor den in seinem Hause befindlichen Götterbildern und muss der Segen der Eltern nothwendig ebenso viel Einfluss auf die Götter haben als in Fällen wie die des Amyntor, Theseus, Oedipus ihr Fluch; nach einer andern Stelle derselben Schrift (4, 717 d), welche zur unbedingten Nachgiebigkeit und Unterordnung gegen die Eltern mahnt, ist es ein allgemein anerkannter Grundsatz, dass der gerechteste Zorn, den es geben kann, der eines Vaters gegen seinen Sohn ist, wenn er sich von ihm beleidigt glaubt. Und zu den schlimmsten Kennzeichen, durch welche die Entartung des eisernen Zeitalters sich offenbart, gehört es nach Hesiodos (W. u. T. 185), dass die Kinder die Eltern nicht bloss nicht hochhalten, sondern auch sich nicht entblöden sie zu schmähen.

Die Vorstellungen des Volksglaubens, die Sage, die Thierfabel spiegeln die gleichen Gedanken auf mannigfache Weise wieder. Dass den, der seinen Vater, seine Mutter oder deren Vorfahren beschimpft, der Zorn der himmlischen Götter verfolgt und im Hades die äussersten Qualen seiner warten, ist eine von Platon (Gess. 9, 880 e. 881 a) erwähnte allgemein herrschende Anschauung. Dagegen hat der Mythos seinen verklärenden Schimmer um zwei Helden gewoben, die sich durch todesmuthige Aufopferung für ihre Väter auszeichneten, um Antilochos, der im Kampfe mit Memnon sein eigenes Leben preisgab um das des greisen Nestor zu retten, und um Aeneas, der den Anchises auf seinem Rücken aus dem eroberten oder fast eroberten Troja trug; dass man sie nicht ungern mit einander verglich, ist aus der Art zu schliessen, in welcher Xenophon im Kynegetikos (1,

14. 15) sie zusammen nennt. Einer von Lykurgos (95. 96) und etwas verändert von Stobäos (79, 38) erwähnten sicilischen Sage zufolge trug bei einem Ausbruche des Aetna, bei welchem Jedermann eiligst zu entkommen suchte, ein junger Mann seinen gebrechlichen alten Vater nicht ohne Mühe auf seinen Schultern davon, und die Lava blieb vor der Stelle, an der diese beiden sich befanden und die späterhin der Platz der Frommen genannt wurde, stehen, während sie alle diejenigen, die ihre Eltern sorglos verlassen hatten, verschüttete. Aus dem Thierleben wurde den Menschen gern das Beispiel der Störche vorgehalten, von denen das Alterthum annahm, dass sie ihre Eltern im Alter mit Nahrung versorgten, nachdem sie zuvor als Junge von ihnen ernährt worden waren. Der Chor der sophokleischen Elektra (1058 fgg.) verwerthet die Sache um zu beweisen, wie die vollkommenste kindliche Pietät in der Natur begründet sei; in den Vögeln des Aristophanes (1355) dient sie zur Belehrung eines Mannes, der fälschlich geglaubt hatte, es sei Vogelsitte die Väter umzubringen; im ersten Alkibiades (135 e) wird sie als der bekannteste Fall einer späteren Umkehrung des Verhältnisses zwischen dem Wohlthäter und dem Empfänger einer Wohlthat zur Vergleichung angewandt; und die theoretischen Bearbeiter der Thiergeschichte, wie Aristoteles (615 b 23) und Aelian (Thiergesch. 3, 23) behandeln sie ebenso wie der Fabeldichter Babrios (13, 7) als etwas Allen Geläufiges [11]).

Bei der Wichtigkeit, welche dieser Seite des sittlichen Verhaltens beigelegt wurde, ist es nur natürlich, dass der Verdacht, eine nach Einfluss strebende Geistesrichtung thue ihr Abbruch, zu einer gefährlichen Waffe in den Händen ihrer Gegner werden konnte. Dem Sokrates gegenüber, dessen Ethik, weil auf die Einsicht begründet, die unmittelbare Empfindung weniger zu Worte kommen zu lassen schien und die Anknüpfung an die nationale Tradition verschmähte, haben die Widersacher von dieser Waffe einen sehr ausgiebigen Gebrauch gemacht. Die Schilderung, welche Aristophanes in den Wolken von dem Auftreten des Pheidippides gegen seinen Vater Strepsiades entwirft und welche ihre grellste Beleuchtung durch das gewinnt, was im Gegensatze dazu der gerechte Redner als Frucht seiner Unterweisung dem Jünglinge verheisst (994—999), war wohl geeignet den Hass des Volkes gegen einen Jugendlehrer zu erregen, von dem zu solchen Verirrungen der Anstoss ausgehen konnte, und Xenophon deutet in den Denkwürdigkeiten (1, 2, 49) an, dass in seinem Pro-

cesse die Ankläger den gleichen Vorwurf gegen ihn erhoben. Wie ernst es dieser sein Vertheidiger damit nimmt, geht aus dem Umstande hervor, dass er ein ganzes Kapitel der genannten Schrift, das zweite des zweiten Buches, der Wiedergabe eines Gespräches widmet, in welchem sein Lehrer seinen eigenen seiner Mutter entfremdeten Sohn durch Vernunftgründe zu dankbarer und ehrerbietiger Gesinnung gegen dieselbe zurückzuführen sucht. Indessen hat die sokratische Schule auch nicht unterlassen der ihr gegenüberstehenden Partei die Beschuldigung zurückzugeben und darauf aufmerksam zu machen, dass die einseitig verfolgte doktrinäre Frömmigkeit ebensowohl zur Unterdrückung der als geheiligt anerkannten natürlichen Empfindungen führen könne wie die rein verstandesmässige Begründung der Ethik. Denn Platon lässt den Vertreter der extremen altgläubigen Richtung, den Seher Euthyphron, in dem nach ihm benannten Dialoge seinen Vater wegen Mordes belangen, weil seine Vorstellung von den Pflichten gegen die Götter ihm dies zu gebieten scheint.

In Uebereinstimmung mit dem Volksbewusstsein ging das bürgerliche Gesetz Athen's von der Voraussetzung aus, dass nur der ein guter Mensch und darum ein zuverlässiger Diener und Berather des Staates sein könne, der zuvor ein guter Sohn sei; denn die angehenden Beamten mussten bei der ihnen auferlegten Prüfung ausdrücklich den Nachweis liefern, dass sie gegen ihre Eltern die Kindespflicht erfüllten (Dein. 2, 17; Poll. 8, 86), und nach Aeschines (1, 28) ging des Rechtes in der Volksversammlung zu reden unter Anderen der verlustig, der seinen Vater oder seine Mutter schlug oder ihnen nicht Nahrung und Wohnung gewährte. Bei der Fernhaltung der Pietätlosen von öffentlichen Aemtern war, wie Xenophon in den Denkwürdigkeiten (2, 2, 13) hervorhebt, zum Theil ein religiöses Motiv im Spiele, indem zu den Obliegenheiten mancher Beamten gottesdienstliche Verrichtungen, insbesondere Opfer, gehörten, die von jenen nicht auf eine den Göttern wohlgefällige Weise vollzogen werden konnten. Indessen ging der athenische Staat keineswegs so weit, dem Sohne oder der Tochter kein Klagerecht gegen den Vater einzuräumen. Dass eine Ausübung desselben in der Weise, wie sie von Seiten Euthyphron's in dem erwähnten Dialoge geschieht, allgemeinem Tadel begegnete, würde sich ohne Weiteres annehmen lassen und findet in der Darstellung Platon's an der Missbilligung der Verwandten (4 d) und der Verwunderung des Sokrates seine Bestätigung; allein es konnte auch Fälle anderer Art geben, in denen schwerwiegende

Rücksichten das sonst Anstössige rechtfertigten. Ein solcher ist der, um welchen sich die Rede des Lysias gegen Diogeiton dreht. Hier nimmt eine Frau von ihrem Vater, der als Bruder ihres verstorbenen Mannes der Vormund ihrer Kinder gewesen ist, aber das Mündelgut veruntreut und für seine Söhne zweiter Ehe verwandt hat, das Erbe jener im Wege Rechtens in Anspruch, worin ihr, die Richtigkeit der erzählten Thatsachen vorausgesetzt, gewiss nicht viele ihrer Mitbürger Unrecht gegeben haben. Am häufigsten unter den hierher gehörigen Processen waren die Klagen wegen Unzurechnungsfähigkeit (*δίκαι παρανοίας*), welche Söhne zum Behufe der vermögensrechtlichen Sicherung der eigenen Person und Familie gegen geistesschwach gewordene Väter anstellten; jedoch war das Urtheil über das athenische Gesetz, welches dazu die Möglichkeit gewährte, ein sehr getheiltes. Platon (Gess. 11, 928 e) missbilligt es durchaus; in einem erhaltenen Verse Menander's (Fr. 784) wird ein Mann, der gegen die Eltern als Kläger auftritt, selbst für wahnsinnig erklärt; unsere Berichte über den ohne Zweifel unter diese Kategorie fallenden Process der Söhne des Sophokles gegen ihren Vater machen den Eindruck, dass sich das Alterthum dabei auf die Seite des Dichters stellte [12]); namentlich aber ist das bezeichnend, dass Aristophanes in den Wolken (845) dem Pheidippides, dem Urtypus eines undankbaren Sohnes, den Gedanken an eine solche Klage zuschreibt. Jedenfalls erschien es geboten von diesem Klagerechte nur mit der grössten Vorsicht Gebrauch zu machen. Eine Spur dessen, was in dieser Hinsicht als geziemend galt, erkennen wir in der aller Wahrscheinlichkeit nach aus griechischen Rhetoren entlehnten Vorschrift Quintilian's (7, 4, 10) dabei nicht unehrerbietig zu reden und das eigene Interesse nicht zu stark zu betonen, einer Vorschrift, die ebenso auch auf das Verhalten der Väter gegen die Söhne in Enterbungsprocessen angewandt wird. Eine ähnliche Quelle wird man vielleicht auch für die Regel, gegen den eigenen Vater keinen andern Process als wegen Unzurechnungsfähigkeit zu führen *(adversus patrem ne qua sit actio nisi dementiae)*, welche einer der unter Quintilian's Namen erhaltenen Declamationen (346) als Thema zu Grunde gelegt ist, voraussetzen dürfen. Für die Gesammtstimmung des Alterthums ist ein dem Pittakos beigelegter Ausspruch (Stob. 79, 41) charakteristisch, der einem gegen seinen Vater processirenden Sohne zugerufen haben soll, er verdiene, wenn er bessere Rechtsgründe vorbringe als jener, gerade deshalb ebenso gut verurtheilt zu werden wie in dem entgegengesetzten Falle.

Alles zeigt, dass zwar die Grenzen der kindlichen Unterordnung hier und da streitig sein konnten, dass man sie aber im Allgemeinen in sehr weiter Ausdehnung forderte. Derselbe Platon, der in den Gesetzen die Anklage wegen Unzurechnungsfähigkeit verwirft, lässt in einem Briefe (7, 331 c) den Fall der Geisteskrankheit als den einzigen gelten, in dem ein Sohn gegen seine Eltern Zwang anwenden dürfe, verlangt aber, dass er sie im Uebrigen gewähren lasse und es nur vermeide ihre verkehrten Neigungen zu unterstützen, jedoch ohne sie wegen derselben zurechtzuweisen. Wie aus Angaben des Aristoteles (N. Eth. 1164 b 23) und Gellius (2, 7) hervorgeht, wurde in den Philosophenschulen die Frage aufgeworfen, ob man dem Vater in Allem, was er verlange, zu gehorchen habe: die bestimmteste Antwort finden wir in einem bei Stobäos (79, 51) erhaltenen Bruchstück des Musonios, in welchem dargelegt wird, dass dies allemal dann nicht geschehen dürfe, wenn die Forderung auf etwas Unrechtes hinauslaufe. Und vielleicht noch deutlicher beleuchtet ein von Plutarch (M. 534 e) aufbewahrter schöner Zug aus dem Leben des Agesilaos die herrschende Auffassung: von seinem Vater aufgefordert in einem Processe ungerecht zu entscheiden erinnerte er ihn daran, wie er von ihm selbst stets angeleitet worden sei den Gesetzen zu folgen und ihm darum gehorsam bleibe, wenn er dies auch jetzt thue. Dass indessen alle Gutgesinnten das Tadelnswerthe in Betreff der Eltern ebenso wie in Betreff des Vaterlandes thunlichst mit Stillschweigen bedecken, während die Schlechten sich gern ein Geschäft daraus machen davon zu reden, ist ein Satz, den Platon im Protagoras (346 a. b) gewiss in Uebereinstimmung mit der allgemeinen Ansicht ausspricht. Auch sonst sind die durch die kindliche Pietät auferlegten Rücksichten gar mannigfaltige. Unter Anderem gehört dahin die öfter bemerkbare Abneigung gegen einen Namenswechsel, in deren Motive die Rede des Demosthenes gegen Böotos über den Namen einen Einblick gewährt, denn in ihr will der Sprecher auf seinen von seinem Stiefbruder in Anspruch genommenen Namen vor Allem darum nicht verzichten, weil sein Vater ihn ihm beigelegt und gewollt hat, dass er und nicht jener ihn trage (6. 20. 31)[13]. Und wenn bei der Besprechung der einschlägigen Dinge im Ganzen das Verhältniss zum Vater häufiger Erwähnung findet als das zur Mutter, so zeigt doch unter normalen Bedingungen überall auch das Empfinden des Sohnes gegen die letztere einen hohen Grad zarter Innigkeit, gereicht das Fehlen derselben zu gerechtem Tadel. In der Odyssee (2, 130—137) weist Te-

lemachos den Gedanken, dass er seine Mutter, die ihn geboren und auferzogen habe, aus dem Hause stossen könnte, mit Entrüstung zurück, zugleich andeutend, dass ihn in diesem Falle die Strafe der Götter und der Unwille der Menschen gleichmässig treffen würde. Am Schlusse von Demosthenes' Rede gegen Eubulides (70) hebt der Sprecher es als eine der schwersten Seiten der ihm drohenden Aberkennung des Bürgerrechts hervor, dass ihm damit die Möglichkeit entzogen werden würde seine Mutter im Erbbegräbnisse der Familie zu bestatten. Die eigene Mutter geziemt es sich auch in ihren Nachkommen zu ehren: daher der in der ersten Rede gegen Stephanos (56) dem Angeklagten gemachte Vorwurf, er habe seine Mutter verletzt, indem er deren Enkel, die Söhne des Klägers, in Noth brachte.

Es ist eine nahe liegende Folge der allgemeinen Anschauungen, dass Elternmord und zumal Vatermord als eine so unerhörte Unthat angesehen ward, dass er eigentlich gar nicht sollte gedacht werden können und schon die Möglichkeit seines Vorkommens als das Symptom eines entarteten Zustandes der Gesellschaft erscheint. Wenn von Solon berichtet wird, dass er gesagt habe, er bestimme für denselben als ein gar nicht vorauszusetzendes Verbrechen keine Strafe (Diog. L. 1, 59; Cic. pro Roscio Am. 25, 70), so ist das zwar schwerlich geschichtlich, allein es charakterisirt eine sehr verbreitete Stimmung. Auch Herodot (1, 137) giebt derselben Ausdruck: er leiht nämlich den Persern, indem er von ihnen ein idealisirtes Bild entwirft, die Behauptung, Elternmord sei bei ihnen noch nie vorgekommen, und wenn er scheinbar verübt worden, sei es von einem untergeschobenen Sohne geschehen. Gewissermaassen die negative Spiegelung hiervon ist es, wenn Aristophanes in den Vögeln (1337—1371) einen Vatermörder auftreten lässt, der das Vogelreich aufsucht, weil er glaubt, dass in ihm die Sitte gelte den Vater zu beissen und zu erwürgen, aber dort erfährt, dass die Vögel dies vielmehr als Menschensitte ansehen; denn er deutet dadurch mit schauerlicher Bitterkeit an, wessen der Fernerstehende seine Landsleute wohl fähig halten könne. Keine entsetzlichere Beschuldigung kann man darum auch gegen einen Mitbürger ersinnen als die des Vatermordes, und indem Androtion sie völlig grundlos gegen Diodoros erhob, hat er, wie in zwei demosthenischen Reden (22, 2. 24, 7) ausgesprochen wird, ihm das Unerhörte angethan und jede Möglichkeit einer Aussöhnung abgeschnitten. Platon, der in den Gesetzen (9, 872c—873c) ausser der Hinrichtung die Steinigung des Leichnams und seine Entfernung über die Landesgrenze

als Strafe für den Elternmörder verlangt, erwähnt bei dieser Gelegenheit die allgemeine Annahme, dass ein solcher von seinen Kindern wieder dasselbe erleiden werde, was er seinem Vater oder seiner Mutter zugefügt habe. Uebrigens kannte selbst die Tragödie, welcher sonst die Zerrüttung der heiligsten Familienbande in den mythischen Königsgeschlechtern so häufig als Motiv diente, den bewussten Vatermord allem Anschein nach einzig als Verirrung liebestoller Weiber. Das bekannteste und sicherste Beispiel ist Skylla, welche ihren Vater Nisos durch Abschneiden seines unsterblich machenden Haares dem Tode überliefert um dem Geliebten folgen zu können, denn dieser Gegenstand ist nach Ovid's (Tr. 2, 393) Zeugnisse von der tragischen Dichtung nicht unbenutzt geblieben [14]. Die gleiche Handlungsweise ist aller Wahrscheinlichkeit nach in einer verlorenen Tragödie auch der Medea beigelegt worden; wenigstens führt darauf die Vase von Canosa, auf welcher Medea ganz ebenso von dem Schatten des Aeetes verfolgt wird wie auf andern Orestes von dem der Klytämnestra [15]. Ohne Zweifel hat dabei die Absicht gewaltet die Leidenschaft der Barbarin um so abschreckender zu malen, zugleich aber die Nemesis, welche sie ereilt, indem sie ihre eigenen Kinder zu tödten getrieben wird, um so vollständiger zu motiviren. Einen bemerkenswerthen Gegensatz zu diesen Frauen bildet Hämon in der Antigone des Sophokles, der in der Aufregung und dem Wunsche seine Braut zu retten zwar seinem Vater mit Worten scharf entgegentritt, aber da er hiermit nichts erreicht, lieber sich selbst tödtet als dass er ihm einen thätlichen Widerstand entgegensetzt. Im rasenden Herakles des Euripides (1069—1076) entflieht Amphitryon vor dem eben erwachenden Herakles, nicht weil er für seine Person den Tod fürchtet, sondern weil er diesen, der bereits seine Gattin und seine Kinder getödtet hat, vor dem Schicksal bewahren will auch die noch schlimmere Schuld des Vatermordes auf sich zu laden. Sehr bezeichnend ist die Schlussscene der Trachinierinnen des Sophokles. Hyllos hat sich durch Handschlag und Eid verpflichtet das zu erfüllen, was sein Vater von ihm fordern würde, schrickt aber entsetzt zurück, als er erfährt, dass das Geforderte in der Hülfleistung bei dessen Tödtung besteht, und erlangt durch seine Bitten, dass Herakles sich begnügt ihn zur Errichtung des Scheiterhaufens anzuhalten, ihm aber die Nothwendigkeit ihn selbst darauf zu setzen erlässt. Noch bedeutungsvoller ist die Art, in welcher die Tragödie, wenigstens die äschyleische, den unbewussten Vatermord des Oedipus gefasst hat; denn bei Sophokles

bildet dieser, da er vor der auf der Bühne dargestellten Handlung liegt, nicht ein ethisch wirkendes Motiv, sondern erscheint nur als ein Bestandtheil der über Oedipus verhängten Schicksale. Die aus den Tragödien Laios, Oedipus und Sieben gegen Theben bestehende Trilogie des Aeschylos war ohne Zweifel bestimmt die fortschreitende Auflösung der natürlichen Bande in dem thebanischen Königsgeschlechte zu schildern. Laios folgte einer krankhaften Zeugungslust, deren Befriedigung mit dem Gebote des Gottes in Widerspruch stand und deren Folgen sich an der daraus hervorgehenden Nachkommenschaft auf das schrecklichste offenbarten. In Oedipus, ihrer nächsten Frucht, sind die natürlichen Regungen so sehr erstickt, dass er im Stande ist aus Unkenntniss der Personen seinen Vater zu tödten und mit seiner Mutter sich zu verbinden, ohne dass die Stimme des Blutes ihn warnt; in den Söhnen der entsetzlichen Verbindung, Eteokles und Polyneikes, geht die Verwilderung weiter, indem sie gegenseitig von Hass statt von Liebe erfüllt sind und der Bruder seine Lust darin findet den Bruder im Zweikampfe zu tödten [16]. Was die griechische Anschauung als das Normale verlangte, war demnach eine Unmittelbarkeit des Gefühls, die es dem Sohne unmöglich machte dem Vater wie einem Fremden im Kampfe entgegenzutreten und sich der Mutter wie einer Fremden zu nähern. Dies kann sogar in umgekehrter Wendung dazu führen, dass man den nicht für den wirklichen Sohn seines vermeintlichen Vaters hält, der sich gegen ihn gröblich vergeht. Darum enthalten die nachtheiligen Reden, welche Böotos über den verstorbenen Mantias geführt hat, der Ansicht seines Stiefbruders zufolge den deutlichen Beweis, dass er in Wahrheit nicht der Sohn desselben ist (Dem. 40, 47); und Herodot's Behauptung hinsichtlich der Perser nimmt den gleichen Gedanken zum Ausgangspunkt.

Innige Anhänglichkeit an Vater und Mutter war für den gesund angelegten Griechen ebensowohl Bedürfniss wie Pflicht: um so schmerzlicher war der Conflict, in welchen er gerieth, wenn ein zwischen diesen entstandener Zwiespalt ihn nöthigte für den einen von beiden Theilen gegen den andern Partei zu ergreifen. In die daraus entspringenden Gemüthszustände gewährt die Litteratur auf mannigfache Weise einen Einblick. Im neunten Buche der Ilias (449 fgg.) erzählt Phönix, wie seine Mutter sich durch die Untreue seines Vaters schwer beleidigt fühlte und er auf ihre Bitte sich mit dem Kebsweibe des Vaters verband, wie dieser in Folge dessen ihm fluchte und da-

durch für einen Augenblick der Gedanke an Vatermord in seiner Seele geweckt, aber freilich alsbald auch wieder unterdrückt wurde. Periander's jüngerer Sohn Lykophron vermied nach Herodot's (3, 50—53) Bericht jede Gemeinschaft mit seinem Vater, nachdem er erfahren hatte, dass dieser der Mörder seiner Mutter sei, und war weder durch Strenge noch durch Milde zu bewegen den Verkehr mit ihm wieder aufzunehmen. Im Gegensatze hierzu kennt die griechische Sage Fälle, in denen ein guter Sohn gezwungen ist den gemordeten Vater an der Mutter nicht durch stummen Groll, sondern durch Tödtung zu rächen: es sind die des Alkmäon und des Orestes. Beide Fabeln enthalten viel Verwandtes und haben sich in durchaus paralleler Weise entwickelt. Bei beiden kennt, wie bereits die alten Erklärer bemerkt haben (Schol. Od. 3, 303. 15, 248), die Odyssee den Frevel der Frau, nicht aber die Bestrafung derselben durch den eigenen Sohn; bei beiden begegnet diese zuerst im nachhomerischen Epos; bei beiden war aller Wahrscheinlichkeit nach Stesichoros der erste, der dem Gedanken Ausdruck gegeben hat, dass der um des Vaters willen begangene Muttermord eine zwar unvermeidliche, aber dennoch mit einem Makel behaftete und darum der Sühnung bedürftige Handlung ist; bei beiden boten die hieraus entspringenden Conflicte der tragischen Dichtung einen reichen Stoff der Behandlung. Der Zusammenhang dieser fortschreitenden Ausgestaltung mit dem sonstigen im Laufe der Zeit eingetretenen Wandel der Anschauungen ist leicht erkennbar. Die Würde, mit welcher in den homerischen Gedichten die Frau bekleidet erscheint, konnte die Vorstellung nicht begünstigen, dass die Pflicht gegen die Mutter der gegen den Vater unterzuordnen sei, ja, es bleibt hier sogar die Möglichkeit offen, dass ihre Verfasser die anderweitig schon vorhandene Sage von dem Muttermorde deshalb absichtlich unberücksichtigt liessen [17]); im nachhomerischen Epos überwog der Gedanke, dass der Todte von den Vorgängen des Lebens berührt werde und darum zu seiner Beruhigung von dem Träger seines Geschlechts die Vollziehung der Blutrache unbedingt fordern könne; auf die Poesie des Stesichoros wirkte die durch den Einfluss des delphischen Orakels hervorgerufene gesteigerte Empfindung für Reinheit und Unreinheit und das Verhältniss der letzteren zu dem Schuldbewusstsein; der attischen Periode war es gemäss ein so eigenthümliches sittliches Problem unter verschiedenen Gesichtspunkten zu beleuchten.

Eriphyle, von Polyneikes durch das Geschenk eines goldenen

Halsbandes gewonnen, nöthigt ihren Gemahl Amphiaraos, der durch einen Eid gebunden ist im Falle einer Meinungsverschiedenheit mit Adrastos ihrem Willen zu folgen, zur Theilnahme an dem Feldzuge gegen Theben, obwohl im Voraus gewiss ist, dass er in demselben seinen Untergang finden wird; Amphiaraos verpflichtet vor der Abreise seinen Sohn Alkmäon, an der Mutter für seinen leichtfertig herbeigeführten Tod Vergeltung zu üben; Alkmäon vollzieht das Versprochene nicht ohne inneren Kampf und mannigfache Bedrängniss. Dies der Inhalt der Alkmäonsage, wie er sich allmählich herausgebildet hat und von späteren Schriftstellern wie Apollodoros (3, 6, 2. 7, 5), Asklepiades (Schol. Od. 11, 326) und Diodoros (4, 65) mehrfach wiedergegeben wird. Homer nennt charakteristischer Weise nur die schändliche Eriphyle, die ihren Gemahl um kostbares Gold hingab (Od. 11, 326; vergl. 15, 247), ohne der Thaten und Schicksale ihres Sohnes Erwähnung zu thun; und fast scheint es, als ob auch der Verfertiger des Kastens des Kypselos von der gleichen einfachsten Gestalt der Sage ausging, als er den Amphiaraos bei seinem Auszuge die Eriphyle in zorniger Haltung mit dem Schwerte bedrohend darstellte, während er dem Alkmäon mit seinen Schwestern seinen Platz an der Seite der Mutter anwies (Paus. 5, 17, 4). Dass aber das der Verherrlichung Alkmäon's gewidmete verhältnissmässig späte Epos Alkmäonis oder Epigonen unter Anderem den Racheakt dieses Helden zum Gegenstande hatte, lässt sich um so weniger bezweifeln, da dafür auch die Analogie des Epos des Agias spricht, welches den des Orestes behandelte; und in gleicher Weise führt die Analogie der Oresteia des Stesichoros darauf, dass in der Eriphyle dieses Dichters nicht bloss die Strafe der Gattenmörderin, sondern auch die Seelenpein und Sühnung des Muttermörders behandelt war. Von den tragischen Dichtern hat, den Bruchstücken nach zu schliessen, Sophokles hauptsächlich die Ausführung des Mordes mit den ihr vorangehenden Zweifeln und Aufregungen, Euripides in zwei Dramen und nach ihm Theodektes [18]) die Geisteskrankheit, welche in Folge ihrer den Alkmäon befiel, nebst ihrer Heilung und den in verschiedenen Mythen verschieden dargestellten Sühnungen, die er fand, als Motiv verwerthet, wobei die entgegengesetzten Beurtheilungen, denen die Handlungsweise des Helden unterlag, der Wechsel von Mitleid und Abscheu, dem er auf seinen Irrfahrten begegnete, der poetischen Ausmalung einen reichen Stoff boten. Von dem Alkmäon des Agathon und dem des Nikomachos kennen wir nicht viel mehr

als den Namen; wohl aber gewährt es einen eigenthümlichen Einblick in die Freiheit, mit welcher sich die Bühne der mythischen Ueberlieferung gegenüber bewegte, dass einer Andeutung des Aristoteles (Poet. 1453 b 33) zufolge in einer Tragödie des Astydamas Alkmäon die Eriphyle tödtete ohne sie zu kennen, also der charakteristische Conflict durch Umbiegung beseitigt wurde [19]).

Noch mehr in ihren Einzelnheiten verfolgbar ist uns die allmähliche Entwickelung der Orestessage. In der Odyssee (3, 197. 307) ist Orestes der Rächer seines trefflichen Vaters allein an Aegisthos, obwohl die Thatsache, dass seine Mutter an der Ermordung Agamemnon's mitschuldig war (3, 235. 310; vergl. 4, 92. 11, 410), in demselben Zusammenhange Erwähnung findet. Dagegen war, wie der Auszug des Proklos ergiebt, in dem Epos Nostoi des Trözeniers Agias von der durch Orestes und Pylades sowohl an Aegisthos als an Klytämnestra genommenen Rache die Rede, und Stesichoros kannte die Verfolgung des Orestes durch die Erinyen, denn ihm entlehnte Euripides den Zug, dass derselbe von Apollon einen Bogen zu ihrer Bekämpfung empfängt (Schol. Eur. Or. 268). Die durch solche Vorgänger in die Sage gelegten Momente sind von der Tragödie in reichem Maasse benutzt worden. Die Orestee des Aeschylos kann zeigen, wie die in der Sage ausgedrückte Ansicht, die Pflicht gegen den Vater müsse unbedingt ihre Erfüllung finden, im Allgemeinen die in Athen herrschende war, wiewohl sie nicht ohne Widerspruch blieb und das Bedenkliche, ja das Unnatürliche des Auftretens gegen die eigene Mutter nicht verkannt wurde. Den Orestes zwingt das gebieterische ihm unter Drohungen kund gethane Geheiss des delphischen Gottes an Klytämnestra die Blutrache zu vollziehen (Choeph. 269—296), und als er vor der Ausführung einen Augenblick zögert, erinnert ihn Pylades an dasselbe (899—902). Aber das vor und während der That niedergekämpfte Gefühl bricht nach derselben stark wieder hervor und erzeugt in Verbindung mit dem mütterlichen Fluche jene Qualen, welche der Dichter in der Gestalt der verfolgenden Erinyen gegenständlich macht, zum deutlichen Zeichen, dass hier in der Erfüllung der einen sittlichen Forderung eine andere verletzt ist. Das letzte Drama der Trilogie dreht sich um die Frage, ob Orestes richtig handelte, als er dem Gebote Apollon's folgend den Tod des Vaters durch die Ermordung der Mutter sühnte, dieselbe Frage, welche in Betreff Alkmäon's in dem Alkmäon des Theodektes ihre Erörterung gefunden zu haben scheint. Während Apollon und Athene, die Göt-

ter der neuen Ordnung, das Recht des Orestes vertreten, behaupten die der alten, die Erinyen, die höhere Geltung des natürlichen Verhältnisses zur Mutter, und die Entscheidung wird einem Gerichtshofe, dem Areopag Athen's, überlassen. Auch hier sind die Meinungen getheilt, indem sich die gleiche Anzahl von Richtern für die Verurtheilung wie für die Freisprechung des Orestes erklärt und erst Athene die ausschlaggebende Stimme zu seinen Gunsten abgiebt. Man sieht, dass die Lösung der sittlichen Frage nicht leicht ist, dass aber Aeschylos den Vorrang der Pflicht gegen den Vater anerkennt. Nicht ohne einiges Befremden kann man mit seiner das Problem tief fassenden Behandlung der Fabel die des Sophokles vergleichen, bei dem die Nothwendigkeit der Ermordung sowohl des Aegisthos als der Klytämnestra von vornherein als feststehend betrachtet wird und Orestes und Elektra weder vorher ein Bedenken hegen noch nachher eine Gewissensbeunruhigung empfinden, ja bei dem die letztere sich im Augenblicke von Klytämnestra's Tode zu einem für unser Gefühl höchst anstössigen Ausbruche wilder Rachsucht hinreissen lässt (1415). Poetisch motivirt Sophokles diese Darstellungsart auf das vollständigste, indem er die Leiden, welche Elektra im argeiischen Königshause erduldet, mit starken Farben ausmalt, indem er Klytämnestra den Todestag Agamemnon's mit frechem Hohne festlich begehen lässt, indem er Elektra selbst Aeusserungen in den Mund legt, nach denen eine so unnatürliche Mutter in Wahrheit nicht mehr ihre Mutter ist (1154. 1194), aber die ethischen Voraussetzungen, auf denen sie beruht, sind dadurch nicht aufgehellt. Wie es scheint, wurde der Dichter hier von dem Bestreben geleitet seinen Personen nichts von dem Empfinden seiner eigenen Zeit zu leihen, sondern sie ganz in den herben Anschauungen des in dem nachhomerischen Epos geschilderten Heldenalters sich bewegen zu lassen, einem Bestreben, bei dem er wohl auf das Verständniss seines mit der alten Sage hinreichend vertrauten Publikums rechnen durfte; ist aber diese Annahme richtig, so ist das Drama für die Erkenntniss der sittlichen Begriffe der attischen Periode ohne Bedeutung. Euripides folgt in seiner Elektra in Bezug auf das Aeussere der Motive im Wesentlichen dem Vorbilde des Aeschylos, ohne jedoch die Tiefe dieses Dichters in der Durchführung des Conflicts im entferntesten zu erreichen; sein Orestes aber verdient kaum da genannt zu werden, wo es sich um die Klarlegung ethischer Begriffe handelt, denn er zielt nur auf den allergewöhnlichsten Theatereffekt ab, für den selbst die Götter nicht mehr sind

als eine Maschinerie ohne tiefere Bedeutung. In seinem ersten Theile steht die That des Orestes als ein Gegenstand allgemeiner Missbilligung da, aber die Verantwortlichkeit dafür wird dem Apollon aufgebürdet, weil sein Orakelspruch den Jüngling dazu verleitete (28. 162. 285. 414. 591); in seinem zweiten wird ihr dadurch eine etwas günstigere Seite abgewonnen, dass sowohl ein gutgesinntes Mitglied der argeiischen Volksversammlung als Orestes selbst es als verdienstlich schildern schlechten Weibern den Garaus zu machen, was dem Dichter zugleich Gelegenheit giebt seinen Weiberhass zu äussern (925—942. 1590. 1607; vergl. 1139). Nichtsdestoweniger enthält auch dieses verfehlte Erzeugniss ein Moment, welches geeignet ist die wahre Meinung des Alterthums in das Licht zu setzen. Euripides macht sich in ihm ein Geschäft daraus seinen grossen Vorgänger Aeschylos zu schulmeistern, indem er der von diesem zur Darstellung gebrachten unmittelbaren Gestalt des Mythos gegenüber den inneren Sinn desselben herauskehrt: darum löst er ähnlich wie dies in der Behandlung der Alkmäonfabel häufiger geschehen zu sein scheint die Verfolgung des Orestes durch die Erinyen in eine Krankheit auf, deren Phantasieen ihm die Verfolgerinnen vorspiegeln; darum lässt er den Helden selbst die Gewissensqual für den Kern und Mittelpunkt dieser Krankheit erklären (396)[20]; darum legt er aber auch dem Tyndareos den Ausspruch in den Mund, dass das richtige Verfahren darin bestanden haben würde die schuldige Mutter gerichtlich zu belangen statt sie ohne Weiteres zu tödten (500—503). Die letztere Bemerkung übersetzt gewissermaassen die Sitte des Heroenzeitalters, welches keine andere Blutrache kannte als die unmittelbar mit dem Schwerte vollzogene, in die der attischen Periode, in welcher der nächste Anverwandte des Ermordeten den Mörder vor Gericht zu ziehen hatte; auch Aeschylos würde von einem Orestes seiner Tage nichts Anderes verlangt haben als dass er gegen die Mutter, die zur Mörderin des Vaters geworden war, als Ankläger auftrat. Und dass dieses in der That einer im Leben vorkommenden Anschauung entsprach, kann eine Stelle in der ersten der unter Antiphon's Namen überlieferten Reden beweisen, in welcher der Sprecher, dessen Stiefmutter seinen Vater vergiftet hat, deren Sohn tadelt, weil er die Mutter vertheidigt statt sich mit ihm zur Sühnung des gemeinsamen Vaters zu verbinden. Er sagt (5): „Ich wundere mich aber auch über den Bruder, in welcher Gesinnung er wohl als Widersacher gegen mich aufgetreten ist, und dass er meint, dies sei Frömmigkeit die Mutter

nicht zu verrathen. Ich glaube aber, dass es viel unheiliger ist die Sühnung des Verstorbenen aufzugeben, zumal da er vorsätzlich ohne sein Zuthun getödtet worden ist, sie ihn aber freiwillig mit Vorbedacht getödtet hat."

Jene beiden Tragiker und dieser Ankläger stellen übereinstimmend die Pflicht gegen den ermordeten Vater über die gegen die Mutter; es fragt sich, aus welchem Grunde. Eine Aeusserung Apollon's in den Eumeniden des Aeschylos (658—666), welche unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die mutterlose Entstehung der Göttin Athene einzig den Vater für den wahren Erzeuger und die Mutter lediglich für die Vermittlerin der Zeugung erklärt, kann leicht zu der Meinung leiten, es gelte überhaupt das Verhältniss des Kindes zum Vater für näher als das zur Mutter; allein diese ist bei näherer Betrachtung nicht stichhaltig. Jene Aeusserung, deren wesentlichen Inhalt sich der Orestes des Euripides (552—554) in ganz sophistischer Weise angeeignet hat ohne ihren Hintergrund wiedergeben zu können, erfüllt bei Aeschylos augenscheinlich nur den Zweck die eigenthümliche Herbigkeit zu charakterisiren, welche nach seinem theologischen Systeme den Göttern der neuen Ordnung vor ihrer Auseinandersetzung mit denen der alten anklebte; dagegen zeigt gerade die Empfindung, von der Orestes bei ihm ursprünglich beseelt ist und die Apollon fast gewaltsam überwinden muss, wie das Verhältniss zur Mutter naturgemäss als ein sehr inniges erschien. Wohl aber unterschieden, wie man aus mehreren Stellen der Tragiker sieht, die Griechen gern zwischen solchen, die einem unmittelbaren Zuge ihres Herzens folgend sich mehr der Mutter anschlossen, und solchen, die sich mehr als Kinder ihres Vaters fühlten, und gaben den letzteren als den kräftigeren Naturen und den Wahrern der Familienwürde den Vorzug. Dies deutet selbst Klytämnestra in der Elektra des Euripides (1103. 1104) leise an, wenn sie sagt:

So geht es: Ein Kind gibt sich ganz dem Vater hin,
Das andre neigt sich wieder mehr der Mutter zu,

während Elektra es mit starken Worten ausspricht (933—935):

Jene Kinder auch
Sind mir zuwider, die man nicht dem Manne nach,
Dem Vater, sondern nach dem Stamm der Mutter nennt,

und eben darauf beruht der Vorwurf, den bei Sophokles (El. 365—367) Elektra ihrer Schwester Chrysothemis macht:

Wohl könntest du
Das Kind des besten Vaters heissen, heisse nun
Das Kind der Mutter.

Nicht anders knüpft in einem bei Stobäos erhaltenen Bruchstück des Euripides, dessen Zusammenhang uns leider unbekannt ist (Fr. 1048), ein Sohn an die Versicherung unwandelbarer Anhänglichkeit, die er seiner Mutter giebt, die Worte:

> Jedoch von allen Menschen ehr' am meisten ich
> Den Vater; dies ist sicher; und du zürne nicht;
> Denn von ihm stamm' ich, und niemand soll nennen mich
> Sohn eines Weibes, sondern meines Vaters Sohn.

Daraus erklärt sich erst vollständig, dass die Frage, wie ein Sohn in dem Falle des Orestes sich zu verhalten habe, überhaupt zu einem Gegenstande des Zweifels werden konnte. Der natürliche Zug des Herzens leitete ihn dazu sich auf die Seite der Mutter zu stellen, aber eine höhere sittliche Forderung nöthigte ihn sich mit Ueberwindung desselben zu erinnern, dass der Mittelpunkt der Familie der Vater sei und er dessen Ansehen vor Allem zu wahren, seinen Geboten vor Allem zu gehorchen habe; das Weitere folgte aus dem Gedanken, dass die Vollziehung der Blutrache dem Willen des Verstorbenen gemäss ist. Auch die Schlussscene der Trachinierinnen des Sophokles wirft hierauf ein Licht. Als Herakles von Hyllos verlangt, dass er Iole zu seiner Gattin mache, weist dieser den Gedanken entsetzt zurück, weil er darin eine Beschimpfung seiner verstorbenen Mutter empfindet, fügt sich aber dann, weil ihm niemand einen Vorwurf machen kann, wenn er selbst auf Kosten ihres Andenkens dem ausgesprochenen Willen des Vaters gehorcht, und sagt (1249—1251):

> Wohlan, so thu' ich's, weigr' es nicht, als deine That
> Die That den Göttern zeigend. Nie ja werd' ich schlecht
> Erscheinen, Vater, weil ich dir gehorsam war.

Uebrigens enthält dasselbe Drama noch eine andere Stelle, in welcher der Zwiespalt der Empfindungen gegen beide Eltern in der Brust des Hyllos zu Gunsten des Vaters entschieden wird: wir meinen die, wo er wegen des von Deianeira dem Herakles Zugefügten auf sie die Strafe der Dike und der Erinys herabfleht, darauf sich fragt, ob diese Verwünschung für ihn erlaubt sei, aber die Frage bejaht, weil sie das Erlaubte mit Füssen getreten und ihm einen solchen Vater getödtet habe (808—812). Die Analogie mit der Lage des Orestes springt hier in die Augen.

Auch in der modernen abendländischen Litteratur findet sich ein Orestes, dessen Vergleichung mit dem antiken gar lehrreich ist. Die Lage von Shakespeare's Hamlet ist dieselbe wie die des Helden von Mykenä: auch seine Mutter hat im Verein mit ihrem Buhlen

seinen Vater getödtet und den Thron desselben in Besitz genommen, auch ihm liegt ob die Blutrache zu üben, und nur seine Entschlussunfähigkeit hält ihn ab dieser Obliegenheit zu genügen. Allein hier erstreckt sich die geforderte sühnende Handlung bloss auf den Thronräuber, und während Orestes genöthigt wird sie mit Unterdrückung seines natürlichen Gefühls auch auf die Mutter auszudehnen, wird Hamlet von dem Geiste des Verstorbenen gemahnt, falls ein Reiz dazu in seiner Seele erwachen sollte, diesem nicht nachzugeben. Der Geist sagt (A. 1, Sc. 5):

> Doch wie du immer diese That betreibst,
> Befleck dein Herz nicht; dein Gemüth ersinne
> Nichts gegen deine Mutter.

Der antike Held steht unter der Herrschaft einer herberen Sitte, aber er empfindet zarter.

Es erscheint als eine nothwendige Folge der gegen die Eltern gebotenen Pietät, dass die ihnen gemeinsam zugehörigen Kinder, die Geschwister, sich auch unter einander eng verbunden und zu gegenseitiger Liebe verpflichtet fühlen. Insofern es bei diesem Verhältnisse zunächst auf die männlichen Familienglieder, die Brüder, ankommt, stehen in seiner Ausmalung die homerischen Gedichte weitaus obenan. Die Schilderung der Bruderliebe zwischen Agamemnon und Menelaos, wie sie in der Ilias durch den Schmerz Agamemnon's über Menelaos' Verwundung (4, 148—182) und seine Besorgniss um ihn bei dem Beginne gefährlicher Kämpfe (7, 107. 10, 240) gegeben ist, gewährt einen Einblick in eine schöne Seite des Volksgemüths; ja, es gewinnen durch sie einige Stellen, in denen die Hülfe erwähnt wird, welche Brüder sich gegenseitig auf dem Schlachtfelde leisten (8, 267. 13, 534), und die Trauer Hektor's um den Tod des Polydoros (20, 419) eine erhöhte Bedeutung. Auch dem Ausspruche des Alkinoos in der Odyssee (8, 546), dass für einen verständigen Mann der Gast und Schutzflehende dem Bruder gleichstehe, liegt die Voraussetzung als eine selbstverständliche zu Grunde, dass das brüderliche Verhältniss das innigste ist, das gedacht werden kann; ähnlich spricht in der Ilias (24, 47) Apollon von dem Verluste eines Bruders oder Sohnes als dem schwersten überhaupt möglichen [21]). Steigen wir jedoch in die nachhomerische Litteratur herab, so behält zwar der Werth der Bruderliebe durchweg die gleiche Anerkennung, aber nur selten begegnen wir noch der Fähigkeit ihre Aeusserungen ebenso sinnig zur Darstellung zu bringen. Sophokles leiht im Aias dem Teu-

kros eine nicht geringe Wärme des Gefühls gegen seinen verstorbenen Bruder, und die Dichter, welche die Sage von Polydeukes und Kastor behandelten, fanden ohne Zweifel mehrfach Gelegenheit zur Durchführung desselben Motives, indessen ist bemerkenswerth, dass Pindar in der zehnten nemeischen Ode auch dieses Verhältniss mehr als das des gottähnlichen Schutzpatrons zu seinem Schützlinge denn als das des Bruders zum Bruder darstellt[22]), und jedenfalls stehen diese Beispiele einigermaassen vereinzelt da. Denn nicht allein die auf den Gegenstand bezüglichen Anekdoten und Aussprüche von Moralisten, die wir aus dem 84sten Kapitel des Stobäos kennen lernen, sind grösstentheils ziemlich nichtssagend, sondern auch die Schrift Plutarch's über die Bruderliebe ist von einer Dürftigkeit des Inhalts wie wenige andere des Philosophen von Chäronea. Sie bewegt sich in breit ausgesponnenen Ermahnungen zum Wohlverhalten gegen Brüder, aber sie lässt durchaus jene reiche Fülle geschichtlichen und sagenhaften Stoffes vermissen, welche ihrem Verfasser sonst zu Gebote steht, ein Zeichen, dass die Ausbeute, die er hierfür aus älteren Vorgängern schöpfen konnte, nur eine geringe war. Dazu kommt, dass sie völlig von dem Gedanken durchzogen ist, der Natur der menschlichen Dinge nach sei Eifersucht und Zwietracht unter Brüdern das Gewöhnliche und man müsse deshalb in jeder Weise auf Mittel sinnen diesem unerfreulichen Zustande entgegenzuwirken. Und leider steht Plutarch hierin mit der ganzen nachhomerischen Griechenwelt in Uebereinstimmung, denn die ziemlich häufigen Aufforderungen zu brüderlicher Verträglichkeit, die sich schon in viel früheren Jahrhunderten finden, gehen sämmtlich davon aus, dass diese selten ist und einige Selbstüberwindung kostet. Die Sage von Eteokles und Polyneikes kann hier freilich nicht angezogen werden, weil sie ihr bestimmendes Moment an dem Gedanken einer naturwidrigen Zerrüttung der Familiengefühle im thebanischen Königshause hat, aber schon Hesiodos hat seine Werke und Tage an ein Zerwürfniss mit seinem Bruder angeknüpft und klagt an einer Stelle dieses Gedichts (184) über die Abnahme der Liebe unter Brüdern als ein Merkmal der sinkenden Zeit; damit ist eine Aeusserung des Theognis vergleichbar (299), nach welcher selbst der Bruder dem Bruder im Unglück nicht mehr beistehen will. Euripides hat in die Iphigenia in Aulis eine Streitscene zwischen Agamemnon und Menelaos (317—412) eingelegt, welche das Widerwärtige eines solchen brüderlichen Zwistes so grell ausmalt, dass die Absicht einer warnenden Einwirkung auf die athe-

nischen Zuschauer darin unverkennbar ist. Xenophon nimmt an zwei Stellen seiner erhaltenen Schriften Gelegenheit den Werth des guten Einvernehmens unter Brüdern einzuschärfen: in den Denkwürdigkeiten (2, 3) hebt er unter der Person des Sokrates hauptsächlich den Nutzen, der daraus für sie selbst entspringt, und die Vorzüge der natürlich gegebenen Genossenschaft vor jeder erworbenen hervor; in der Kyropädie (8, 7, 14—24) lässt er den sterbenden Kyros seine Söhne ausserdem auch daran erinnern, wie seine Seele im Hades durch ihre Eintracht erfreut werden muss, durch ihre Zwietracht verletzt werden würde. Die in den Denkwürdigkeiten entwickelten Gedanken kehren bei Anderen mehrfach in verschiedenen Formen wieder: wohl ihren entsprechendsten Ausdruck haben sie in einer von Plutarch (M. 511 c) und Babrios (47) mitgetheilten Erzählung gefunden. Ein Vater lässt seine zahlreichen Söhne an sein Sterbelager kommen und fordert sie auf ein Bündel mit eng zusammengeknüpften Stäben zu zerbrechen; dies gelingt nicht; darauf nimmt er die Stäbe einzeln und zerbricht sie mit Leichtigkeit, so ihnen zeigend, wie sie vereinigt stark sein können, getrennt ohnmächtig sein müssten. Als etwas wie Ungewöhnliches reine brüderliche Liebe angesehen wurde, geht auch aus dem Nachdruck hervor, mit welchem ihr Vorhandensein bei den Mitgliedern des pergamenischen Königshauses von Polybios und andern Schriftstellern gern hervorgehoben wird. Der genannte Geschichtsschreiber preist es als etwas Aussergewöhnliches, dass Attalos der zweite die Wiederherstellung der seinem Bruder Eumenes durch den achäischen Bundesrath aberkannten Ehren zum Gegenstande einer ernsthaften Unterhandlung machte (27, 18), und legt dem Könige Philippos dem dritten von Makedonien eine auch von Livius (40, 8) wiedergegebene Rede an seine beiden Söhne in den Mund, in welcher er ihnen jene beiden Pergamener als leuchtende Beispiele brüderlicher Eintracht vorhält (23, 11).

Viel häufiger als innige Zuneigung zwischen Bruder und Bruder scheint die nachhomerische Welt eine solche zwischen Bruder und Schwester gekannt zu haben, namentlich die attische, denn da innerhalb ihrer das bräutliche Verhältniss sich nur wenig entfalten konnte, so fand die Hingebungsbedürftigkeit des jugendlichen weiblichen Herzens um so mehr in dem liebenden Anschliessen an einen Bruder ihre Befriedigung. Der mythische Typus davon ist Elektra, eine Gestalt, deren sich noch mehr als die Poesie die bildende Kunst bemächtigt hat um eine Seelenstimmung der angegebenen Art in schar-

fem Gegensatze zu erotischer Leidenschaft zum Ausdruck zu bringen. Gehören auch die hier einschlägigen erhaltenen Bildwerke, welche in einer Abhandlung Otto Jahn's [23]) zusammengestellt und besprochen sind, ihrer Ausführung nach einer späteren Zeit an, so liegen ihnen doch unzweifelhaft attische Muster zu Grunde, und namentlich ist der Zusammenhang mit den Motiven der attischen Tragödie unverkennbar. Ein anderes Beispiel der gleichen Liebe zu einem Bruder, hier mit dem lebhaften Gefühl für das gepaart, was dem Verstorbenen geschuldet wird, ist Antigone in der Schilderung des Sophokles; ja in der überlieferten und schon dem Aristoteles (Rhet. 1417 a 28) bekannten Gestalt des Drama's spricht diese sogar den Satz aus, dass sie die Aufopferung, deren sie um ihres Bruders willen fähig gewesen sei, um eines Gatten oder Sohnes willen nicht üben würde, weil sie einen solchen im Falle des Todes des ersten wohl wieder gewinnen könnte, einen Bruder aber nach dem Tode ihrer Eltern niemals (905—912). Gerade dies passt freilich zu ihrer persönlichen Lage wenig und beruht augenscheinlich auf einer Uebertragung der Worte, welche Herodot (3, 119) der Gattin des Intaphernes in den Mund legt, auf Verhältnisse ganz anderer Art, möge dieselbe nun den mit dem Geschichtsschreiber befreundeten Dichter oder einen sentenzenliebenden Schauspieler zum Urheber haben [24]), aber die dabei zu Grunde liegende Anschauung ist antik und attisch. Der Gattin des Intaphernes hatte nach Herodot's Erzählung Darius frei gestellt, welchen ihrer gefangenen Verwandten sie gerettet zu sehen wünsche, worauf sie weder ihren Gatten noch einen ihrer Söhne, sondern ihren Bruder wählte und dies dem verwunderten Könige mit den Worten motivirte: „O König, wenn der Gott es wollte, könnte ich einen anderen Mann und andere Kinder haben, wenn ich diese verlöre; da aber mein Vater und meine Mutter nicht mehr leben, könnte mir ein anderer Bruder auf keine Weise zu Theil werden.“ Abgesehen davon, dass Herodot die Perser gern ähnlich empfinden lässt wie die Griechen, würde der Ausspruch unmöglich auf der attischen Bühne Glück gemacht haben, wenn er nicht eine verwandte Saite in den Herzen der Zuschauer berührt hätte. Und hierdurch erhält auch der bereits in der Ilias (9, 566—572) erzählte, später aber sehr mannigfach ausgeschmückte und veränderte Mythos von Althäa, die den Untergang ihres Sohnes herbeiführt, weil derselbe ihren Bruder getödtet hat, sein rechtes Licht: ihrer ersten Empfindung erscheint der Bruder näher als der Sohn.

Was den Eltern, den Kindern, den Geschwistern gegenüber

Pflicht ist, überträgt sich naturgemäss in gewissem Sinne auf alle übrigen Angehörigen des gleichen Mannesstammes. Schön spricht der Iason Pindar's, das Muster eines rein gestimmten Helden, es aus, dass, wenn zwischen Verwandten eine Misshelligkeit bestehe, es gebotene Rücksicht sei darüber möglichst zu schweigen (*εἴ τις ἔχθρα πέλει Ὁμογόνοις, αἰδὼς καλύψαι*, P. 4, 145[25])), und verbindet damit seine Vorschläge zu einem friedlichen Abkommen mit Pelias. Namentlich aber verlangte von den Athenern das Urtheil ihrer Mitbürger die sorgfältigste Beobachtung aller Obliegenheiten gegen Familienglieder. Nach einer Aeusserung in der Rede des Isäos über die Erbschaft des Kleonymos (39) würden die Enkel des Polyarchos öffentlichen Schimpf und die Strafen des Gesetzes auf sich ziehen, wenn sie ihren Grossvater, falls er lebte, nicht pflegten, nicht minder wenn sie, falls ihr Oheim Kleonymos unversorgte Töchter hinterlassen hätte, diese nicht entweder selbst zu Frauen nähmen oder ausstatteten. Ein wie schwerer Vorwurf auch daran haftet, wenn ein Mann ruhig zusieht, wie seinen Verwandten Beleidigungen zugefügt werden, wird einmal in der Rede gegen Neära (12) eindringlich hervorgehoben: in dem hier vorliegenden Falle handelt es sich um Schwester und Gattin, um Schwäger und Neffen. Ebenso ist im Falle von Differenzen mit Verwandten Versöhnlichkeit geboten, daher sich der Wohlgesinnte nur ungern entschliesst gegen sie Processe zu führen, wie dies im Eingange mehrerer Gerichtsreden von den Wortführern der Parteien, die sich dazu genöthigt sehen, ausgesprochen wird (Antiph. 1; Dem. 41. 48; Isä. g. Dioph. OA II, 232). Noch stärker drückt sich Isäos in der Rede über die Erbschaft des Kleonymos (6) aus, wo er es für ein ebenso grosses Unglück erklärt die Verwandten in der Abwehr verletzen zu müssen als von ihnen verletzt zu werden, und ähnlich heisst es in der des Lysias gegen Diogeiton (1), dass in einem solchen Falle beide Theile in den Augen der Richter moralisch verlieren. Unter Umständen kann die Schonung von Familiengliedern so weit gehen, dass man sich bewogen fühlt das gerichtliche Zeugniss zu verweigern um nicht gegen sie aussagen zu müssen: wenigstens verfährt so ein Mann, dessen Verhalten in der ersten Rede gegen Stephanos (Dem. 45, 56) dem des Angeklagten, welcher sich nicht scheute zum Nachtheil seiner Verwandten falsches Zeugniss abzulegen, anerkennend gegenübergestellt wird. Durchaus in der Ordnung ist es, dass man mit den Anverwandten einen regelmässigen freundlichen Verkehr unterhält und sie besonders bei festlichen Gelegenheiten gern

zuzieht, so dass Isäos es sogar einmal (9, 33) als einen Beweis für die Nichtzugehörigkeit eines Mannes zu einer Familie behandeln kann, dass die Mitglieder derselben ihn niemals bewirthet haben. Die Vorschrift mit den Fröhlichen sich zu freuen und mit den Trauernden zu trauern galt vornehmlich unter Verwandten, daher Aristoteles in der nikomachischen Ethik (1165 a 18—21) es als Regel bezeichnet, dass man zu Hochzeiten die Verwandten einladet, bei Leichenbegängnissen sie freiwillig erscheinen.

Wo der Gedanke einer so festen Zusammengehörigkeit der durch die Bande des Bluts auf einander Angewiesenen waltet, da ist nothwendig auch die Familienpietät sehr lebendig und wirkt dazu die Antriebe zu verstärken, die zur Erhaltung des Geschlechts leiten. Nichtsdestoweniger kam in Athen in Folge der vielen Kriege, die dasselbe zu führen hatte, das Aussterben der alten Geschlechter häufig genug vor. Indem Isokrates in der Rede über den Frieden (88. 89) diese für einen echten Athener betrübende Thatsache bespricht, klagt er zugleich darüber, dass an Stelle jener viele neue und fremde Elemente in die Bürgerschaft eingedrungen sind, denn seiner Auffassung nach pflanzt sich die rechte Sinnesart, deren der Staat bedarf, nur in den alten Familien unverfälscht fort. Von demselben Standpunkt aus erscheint es vollends als eine überaus traurige Verirrung, wenn ein Mann sein altes und angesehenes Geschlecht mit den an ihm haftenden Vorzügen wegwirft um sich durch Aufnahme in ein anderes in den Besitz eines grösseren Vermögens zu setzen, wie dies am Schlusse einer Rede des Isäos (5, 47) von einem Nachkommen des Harmodios tadelnd bemerkt wird. Sonst bildeten im Falle der Kinderlosigkeit Adoptionen ein nahe liegendes Mittel der Familienerhaltung. Solche nicht zu hindern, sondern zu befördern mussten auch die Angehörigen, wenn ihre Gesinnung die rechte war, sich aufgefordert fühlen. Darum erklärt es Isäos (7, 31) für eine schwere Rücksichtslosigkeit von Seiten der Schwestern des verstorbenen Apollodoros, dass sie demselben keinen ihrer Söhne zur Adoption übergeben haben um sein Geschlecht fortzusetzen, und dass man dazu überhaupt gern Söhne von Schwestern wählte, zeigt auch der Fall des Philoktemon in der auf ihn bezüglichen Rede des nämlichen Redners. Eine andere Folge der geschilderten Sinnesart bestand darin, dass die Mitglieder der alten attischen Geschlechter in vielen Fällen aus dem Kreise ihrer Verwandtschaft ihre Frauen nahmen. Sositheos, der Sprecher der Rede gegen Makartatos, hat seiner eige-

nen Aussage nach seinen Familiensinn theils dadurch bewährt, dass er allen seinen vier Söhnen Namen von Verwandten in aufsteigender Linie beigelegt hat, theils dadurch, dass er im Interesse der Erhaltung des alten Geschlechtes des Buselos seine einzige Tochter nicht einem Fremden gegeben, sondern seinem Neffen vermählt hat (Dem. 43, 74), und wie häufig ähnliche Verbindungen waren, lehren die Reden des Isäos mehrfach; ja, einmal (7, 11. 12) sieht dieser Redner sogar den Beweis eines gespannten Verhältnisses darin, dass Eupolis seinem Neffen Apollodoros keine seiner beiden Töchter zur Ehe gegeben hat. Wenn daher Platon im eilften Buche der Gesetze (924 e) bestimmte Vorschriften aufstellt, die jedesmal einem der männlichen Anverwandten eines verwaisten Mädchens die Verpflichtung auflegen dasselbe zu heirathen, so schliesst er sich damit einigermaassen der in Athen bestehenden Sitte an.

Aus der Sorge für die Erhaltung der Familienstämme entsprangen auch die eigenthümlichen Bestimmungen, welche die athenische Gesetzgebung in Betreff der Töchter solcher Väter, die keine männlichen Nachkommen hinterliessen, der sogenannten Erbtöchter — ἐπίκληροι —, getroffen hatte. Eine solche wurde durchaus als die Fortsetzerin der väterlichen Familie betrachtet. Ihr nächster Anverwandter war verpflichtet auf ihre Verheirathung bedacht zu sein oder sie vorkommenden Falles selbst zu heirathen; später trat einer ihrer Söhne in das Erbe des Grossvaters mütterlicher Seits ein; selbst wenn sie bei dem Tode ihres Vaters bereits verheirathet war, konnte auf Scheidung der unter anderen Voraussetzungen geschlossenen Ehe geklagt werden, was zuweilen zu schmerzlichen Conflicten zwischen der Gattenliebe und der Anforderung des Rechts führte (Isä. 3, 64. 10, 19). Ueberhaupt aber verband sich in den Vorstellungen der Athener mit dem Gedanken an die Erhaltung der Familie fast unlösbar der an die Erhaltung des Familienvermögens, worauf besonders die unter dem Namen des Demosthenes überlieferte Rede gegen Leochares ein Licht wirft. Ihr Motiv besteht darin, dass sich Leokrates und seine Nachkommen durch eine Reihe wirklicher oder vermeintlicher Adoptionen in den Besitz des Vermögens des verstorbenen Archiades gesetzt haben, jedoch ohne damit dauernd in dessen Geschlecht einzutreten. Denn sobald sie in dasselbe und damit in den Genuss des Vermögens einen Sohn als Stellvertreter gebracht haben, kehren sie immer wieder in dasjenige zurück, dem sie ursprünglich angehörten, ein Verfahren, dessen Unzulässigkeit der Sprecher, ein Urgross-

neffe des Archiades, nachweist. Man sieht an der Ausführung deutlich, wie eng der Anspruch auf das Erbe mit der Zugehörigkeit zur Familie verwachsen ist und wie der Inhaber des ersteren auch die Pflicht hat der Geschlechtserhaltung seine Fürsorge zu widmen. Daher der dem Vater des Beklagten gemachte Vorwurf (26. 27), er lasse die Familie, in die er durch Adoption gekommen, mit der grössten Gleichgültigkeit aussterben, und erst die Gefahr, das Vermögen derselben an die wirklichen Anverwandten des Archiades zu verlieren, habe ihn veranlasst von Neuem einen Nachkommen in sie einzuführen; daher die Behauptung des Sprechers (11), er habe die Klage eingebracht, weil er rechtlichen Anspruch auf das Erbe habe und das Erlöschen der Familie nicht ruhig mit ansehen dürfe. Dieser nahe Zusammenhang zwischen Geschlechtsangehörigkeit und Erbrecht, der sich den Athenern in dem Beides verbindenden Begriffe der nahen Anverwandtschaft — ἀγχιστεία — darstellte, fand auch in den gesetzlichen Bestimmungen seinen Ausdruck. Weil im Mannsstamme die Familie sich fortsetzte, gingen nach einem häufig ausgesprochenen Grundsatze in Bezug auf Erbberechtigung immer die männlichen Anverwandten des Erblassers und deren Nachkommen den weiblichen vor[26]), aber auch dadurch schützte das athenische Gesetz die verwandtschaftlichen Verhältnisse nebst allen ihren Folgen, dass es bei Erbschaftsprocessen ebenso wie bei Anklagen wegen falschen Zeugnisses oder wegen nichtbürgerlicher Abstammung dem sonst geltenden Princip entgegen den Heliastenspruch appellabel sein liess, weil dabei leicht unersetzliche Familieninteressen in das Spiel kamen (Schol. Pl. Gess. 937 d). Nur natürlich daher, dass dem Stammhalter eines Geschlechts auch obliegt das Vermögen, welches gewissermaassen das thatsächliche Symbol seines Bestehens bildet, nach Kräften zu erhalten, ein Punkt, auf den bei Besprechung der Besitzespflichten noch weiter zurückzukommen sein wird. Und wenn die erwähnte Rede gegen Leochares (23) dem Leokrates und seinen Nachkommen zum Vorwurfe macht, dass sie das Vermögen ihrer eigenen Familie unversehrt erhalten, das der Familie des Archiades aber für ihre Zwecke aufwenden, so bezeichnet das ihre gesammte Stellung und Auffassung: während die unmittelbare Empfindung sie leitet jenes unverkürzt zu bewahren, fehlt ihnen für dieses, das sie lediglich ausbeuten wollen, jedes eigene Interesse. Die tiefsten Gefühle aber werden verletzt, wenn jemand, wie es Lykurgos (25) von dem von ihm angeklagten Leokrates behauptet, bei der Uebersiedelung in ein

fremdes Land auch die väterlichen Heiligthümer ihrem heimatlichen Boden entreisst und in jenes überträgt.

Zur Erhaltung der Familie diente die Eingehung der Ehe: nur natürlich, dass dieser eine hohe Wichtigkeit beigelegt, die dabei zu nehmenden Rücksichten in früheren wie in späteren Jahrhunderten vielfach eingeschärft wurden. Als ihr Zweck trat vielfach die Kindererzeugung mit auffallender Stärke hervor. In einem Bruchstücke Menander's (704) bedient sich ein Vater der Wendung, er übergebe seinem Schwiegersohne die Tochter zur Erzeugung ebenbürtiger Kinder — *παίδων ἐπ' ἀρότῳ γνησίων* —, und zahlreiche Anführungen späterer Schriftsteller[27]) gestatten keinen Zweifel daran, dass dies eine bei solchen Gelegenheiten übliche formelhafte Redensart war. Damit in Uebereinstimmung findet der Satz gern Anerkennung, dass die Kinder das eigentliche Bindemittel zwischen den Ehegatten bilden. Dieser liegt z. B. dem Ausspruche Platon's im Gastmahl (209 c), dass die gemeinsame geistige Zeugung eine viel innigere Zusammengehörigkeit bewirke als die leibliche der Kinder, als Voraussetzung zu Grunde. In der Rede des Lysias über den Mord des Eratosthenes (6) erzählt Euphiletos, wie er seine Frau Anfangs mit Misstrauen behandelt, darauf aber nach der Geburt eines Kindes ihr Vertrauen geschenkt habe, weil er dadurch ein Verhältniss inniger Gemeinschaft entstanden glaubte. Demosthenes sagt in der ersten Rede gegen Böotos (23): „denn vielmehr pflegen sich Mann und Frau in dem, worin sie mit einander in Zwiespalt gerathen sind, um der Kinder willen zu versöhnen, als dass sie um dessen willen, worin sie von einander verletzt worden sind, auch noch ihre gemeinsamen Kinder hassen." Aristoteles setzt in der nikomachischen Ethik (1162 a 19—29) aus einander, dass die Ehe der Menschen nicht bloss wie das geschlechtliche Zusammenleben der Thiere Kindererzeugung, sondern vollständige Gemeinsamkeit des Lebens zum Zwecke habe, fügt jedoch hinzu: „Ein Bindemittel aber scheinen die Kinder zu sein, daher sich die Kinderlosen leichter trennen; denn die Kinder sind ein beiden gemeinsames Gut, das Gemeinsame aber hält zusammen."

Das Altersverhältniss der beiden Ehegatten erscheint für die Erreichung der Zwecke ihrer Verbindung als ein sehr wichtiger Faktor und wird darum gern zum Gegenstande der Erwägung gemacht. Hesiodos giebt in den Werken und Tagen (695—699) die Regel, bei der Verheirathung solle der Mann ungefähr dreissig und die Frau ungefähr achtzehn Jahr alt sein. Platon in den Gesetzen (4, 721 a.

6, 772 d) und Aristoteles in der Politik (1335 a 28) folgen ihm im Wesentlichen, jedoch rückt der letztere den geeigneten Zeitpunkt für den Mann aus physischen Gründen bis zum Alter von siebenunddreissig Jahren hinauf, wobei bemerkenswerth ist, dass dieser Denker, der sonst der menschlichen Individualität viel mehr Spielraum zu gönnen geneigt ist als sein Vorgänger, in diesem Punkte im Interesse der Gewinnung eines tüchtigen Nachwuchses für die Bürgerschaft eine sehr strenge staatliche Beaufsichtigung fordert. Auch ein Bruchstück von Euripides' Aeolos (24) warnt davor, dass der Mann zu jung die Ehe schliesse. Andrerseits sprechen sich nicht wenige Dichterstellen, welche in Stobäos' 71stem Kapitel zusammengestellt sind, gegen eine zu grosse Altersverschiedenheit zwischen Mann und Frau, mit andern Worten gegen das zu späte Eingehen der Ehe Seitens des Mannes aus, theils weil das natürliche Verhältniss zu den Kindern gestört werde, wenn der Vater ihnen an Jahren zu fern stehe, theils und namentlich weil die noch jugendliche Gattin den alternden Gatten zu leicht beherrsche. Hinsichtlich der Töchter wird ein Spruch des Kleobulos angeführt (Stob. 70, 16), nach welchem man sie verheirathen soll, wenn sie an Jahren Jungfrauen, an Einsicht aber Frauen sind.

Aber auch der Gedanke, dass beide Theile in Bezug auf Standesverhältnisse und Gemüthsbeschaffenheit zu einander passen müssen, bildet einen nothwendigen Entscheidungsgrund bei der Wahl. Vom Standpunkte der aristokratischen Kreise aus beklagt es Theognis tief, dass die Adligen die niedrige Abstammung des andern Theiles bei ihrer Wahl so häufig für nichts achten, wenn sie nur durch die Heirath zu Vermögen gelangen, und fordert statt dessen, dass sie vor Allem auf Wahrung der vornehmen Race bedacht seien (183—192). Wenn eine der in der verlorenen Antiope des Euripides auftretenden Personen äusserte, dass ein tüchtiges Geschlecht der Vorfahren eine günstige Vermuthung in Betreff der zu erwartenden Kinder begründe (Fr. 214), so folgte sie einem ganz ähnlichen Gedankengange. Und das Verlangen nach Gleichheit der Verhältnisse und der Herkunft wird auch von solchen gern ausgesprochen, die die Lebensanschauung des megarischen Dichters nicht eigentlich theilen oder doch bei ihren Mahnungen andere Gesellschaftsschichten im Auge haben als er. Dem Kleobulos wird der Satz beigelegt, man solle unter seines Gleichen heirathen, denn wenn man seine Wahl auf Höhere lenke, so schaffe man sich statt der verschwägerten Anverwandten

Herren (Stob. 3, 79); der weise Chilon rieth die Hochzeiten einfach und so, dass beide Theile von gleichem Ansehen — ἰσότιμοι — seien, einzurichten (Stob. 70, 15); eine sprüchwörtliche Redensart, der man den gleichen Sinn beilegte, — τὴν κατὰ σαυτὸν ἔλα — soll zuerst Pittakos so angewandt haben (Kallim. Epigr. 1)[28]; der spartanische Pythagoreer Kallikratidas beginnt eine Betrachtung über die Ehe mit der nämlichen Lebensregel (Stob. 85, 18). In vielen Stellen der Tragiker kehrt sie gleichfalls wieder. Wohl ihren eindringlichsten Ausdruck findet sie in dem Gesange, welchen der Chor in Aeschylos' Prometheus (887—906) Angesichts der erschütternden Schicksale der Io anstimmt, die der Bettgenossenschaft des Zeus gewürdigt und in Folge dessen von entsetzlichen Qualen heimgesucht wurde; aber ähnlich räth auch ein Fragment der Antiope des Euripides (213) zur Wahl der Verschwägerung in gleichartigen Verhältnissen, warnt eines der Melanippe desselben Dichters (503) vor ungeeigneten Ehen, ein anderes (504) bestimmter vor dem Streben nach vornehmen und reichen Verbindungen; und wie häufig die Vorschrift überhaupt gegeben wurde, deutet Peleus in der Andromache (1279—1282) an, indem er sie auf Grund seiner eigenen Erfahrung als unzutreffend zurückweist. Fast noch öfter begegnen bei tragischen und komischen Dichtern (s. Stob. 72, 1—11) die Abmahnungen von blossen Geldheirathen. Auf das Missliche eines einseitigen Bestimmenlassens durch die Schönheit wird an zwei Stellen des Euripides (Androm. 207. Antiope Fr. 211) aufmerksam gemacht, und Moralphilosophen wie Antipater (Stob. 67, 25. 70, 13), Plutarch (M. 138 f. 141 c) und der späte Hierokles (Stob. 67, 24) äussern sich in verwandtem Sinne; dies findet seine Ergänzung daran, dass Theophrast in seiner von der Ehe abmahnenden Ausführung (Hieron. adv. Jovin. 1, 36 H) die Schönheit, die guten Sitten und die anständige Familie als die hauptsächlichen Entscheidungsmomente bezeichnet, nach denen man sich bei der Wahl zu richten pflege. Wenn Antipater zugleich empfiehlt, man möge vor der Bewerbung genau erforschen, wie die Eltern der Braut geartet seien und ob sie ihre Tochter ihrer eigenen Weise gemäss erzogen haben (Stob. 70, 13), so lässt sich darin gewissermaassen eine philosophische Sublimirung der Ansicht des Theognis erkennen. Wo sonst die Frage ernsthafter besprochen wird, wird als das, was nothwendig die meiste Berücksichtigung erfahren muss, die Güte der Charaktereigenschaften, beziehungsweise die Uebereinstimmung der beiderseitigen Charakteranlagen, hervorgehoben. Entweder nach

der Freundlichkeit des Aussehens oder nach der Güte der Gemüthsart soll einem Ausspruche Menander's (Fr. 576) zufolge derjenige sich richten, der eine Ehe eingehen will, weil dadurch die erforderliche Eintracht herbeigeführt werde; dabei liegt augenscheinlich die Anschauung zu Grunde, welche Nikostratos (Stob. 70, 12) theoretisch ausführt und nach welcher die physiognomischen Eindrücke und der Ton der Stimme bei sorgfältiger Beobachtung einen Schlüssel zum Verständniss der Gemüthsart gewähren. Dass Moralphilosophen wie Plutarch (138 f. 141 a) und Musonios (Stob. 70, 14) diese Gedankenreihen weiter verfolgten, ist begreiflich; insbesondere aber verdient hervorgehoben zu werden, dass die Pythagoreer ihre Vorliebe für die Vergleichung der mannigfaltigsten Verhältnisse mit der Musik auch hierbei nicht verleugneten, denn der Satz des Kallikratidas (Stob. 70, 11), sowie der Musiker die mittlere Saite seiner eigenen Stimmlage anpasse, damit sie weder bei dumpferen noch bei helleren Tönen versage, so müsse man auch die Ehe auf den Ton der eigenen Seele stimmen, damit beide Theile nicht bloss im Glück, sondern auch im Unglück zusammengehen können, trägt ein unverkennbar pythagoreisches Gepräge. Der den Modernen nahe liegende Gedanke, dass eine gewisse Charakterverschiedenheit für die Zwecke der Ehe förderlich sei, hat hauptsächlich von Seiten Platon's Ausdruck gefunden. Derselbe tadelt nämlich sowohl im Staatsmann (310 b—e) als in den Gesetzen (6, 773 c) die Gewohnheit, nach der ein jeder seiner Vorliebe für das ihm gleichartige als das ihm bequemste folgt, und verlangt statt dessen eine Fürsorge des Staates dafür, dass stets ein sanftmüthiger Charakter einem tapfern, ein bedächtiger einem feurigen zugesellt werde, damit sich in den Kindern die richtige Mischung der Eigenschaften ausbilde und nicht etwa in den einzelnen Geschlechtern eine sich immer steigernde verderbliche Einseitigkeit entstehe.

Da die Gesichtspunkte der Zweckmässigkeit stark betont wurden, da, bevor eine Ehe eingegangen wurde, die Verhandlungen mit dem zukünftigen Gatten ausschliesslich den männlichen Verwandten der zukünftigen Frau zufielen, so trat bei der Wahl die beiderseitige Neigung einigermaassen zurück, jedoch lässt sich nicht behaupten, dass sie durchweg bedeutungslos gewesen wäre. Wie es scheint, boten fast überall die Götterfeste mit ihren Chorreigen und Wettkämpfen eine schickliche Gelegenheit, bei welcher junge Männer und Jungfrauen auf einander aufmerksam werden und sich gegenseitig beobachten konnten: dies behandelt Platon (Gess. 6, 771 e) als das Na-

turgemässe; in Sparta bildete es einen Bestandtheil der feststehenden Sitte (Plut. Lyk. 14); dass es in Athen vorkam, deutet ein Bruchstück Menander's (550) an; selbst in Kios in Mysien, wo der sehr eigenartige Gebrauch herrschte, dass die Mädchen sich in den Häusern befreundeter Gefährtinnen durch Theilnahme an Dienstleistungen bekannt machten, zogen sie doch zugleich auch bei den Tänzen und Spielen der öffentlichen Feste die Blicke der Freier auf sich (Plut. M. 249 d). Dichtern von echtem Menschenverständniss entging nicht, was für die Gemüthsentwickelung das jungfräuliche Sehnen ist. Die Odyssee (8, 457 fgg.) zeichnet mit leisen, aber wohl erkennbaren Strichen die in dem Herzen der Nausikaa keimende Neigung zu Odysseus; die neunte pythische Ode Pindar's (97—103) erinnert an die Mädchen, die, während sie den herrlichen Jüngling Telesikrates bei heiligen Wettkämpfen siegen sehen, einen Gatten oder Sohn gleich ihm für sich ersehnen, und deutet gerade durch diese Zusammenstellung an, dass nur das Traumleben der jugendlich weiblichen Phantasie, nicht der auf ein greifbares Ziel gerichtete Wunsch gemeint ist. Dass aber die Seite der Gefühlswelt, welche darin anklingt, das bräutliche Verhältniss immer unberührt gelassen haben sollte, erscheint um so weniger denkbar, je häufiger das Vorhandensein einer herzlichen Zuneigung zwischen Ehegatten erwähnt wird; überdies würde Sophokles die Liebe zwischen Hämon und seiner Verlobten Antigone in seinem Drama gewiss nicht als Motiv benutzt haben, wenn ihm nicht die Wirklichkeit dazu Vorbilder geliefert hätte.

In Athen, über dessen Verhältnisse wir nach dieser Seite am genauesten unterrichtet sind, trat für die Verwandten der Braut zu der Pflicht allseitiger Prüfung der Zweckmässigkeit der Ehe noch die weitere hinzu Fürsorge zu treffen, dass jene in ihrer zukünftigen Stellung auch das nöthige Ansehen geniesse. Sie wurde deshalb ihrem künftigen Manne mit einer Feierlichkeit übergeben, welche einen bleibenden Eindruck in ihm zu hinterlassen und das Bewusstsein von dem Werthe dessen, was ihm anvertraut wurde, in ihm lebendig zu erhalten geeignet war. Die Zuziehung von Verwandten als Zeugen, die Veranstaltung eines Festmahls, bei dem es selbstverständlich an religiösen Ceremonien nicht fehlte, wurden darum als sehr wesentlich angesehen, ein Punkt, auf welchen Demosthenes hinweist, indem er auf Anlass der Verabredung, die Onetor angeblich mit seinem Schwager Aphobos geschlossen hatte, die Worte braucht (30, 21): „denn abgesehen von diesem, der einmal so geartet ist, hätte wohl niemand

auch mit einem Anderen eine solche Verabredung ohne Zeugen getroffen; sondern deshalb veranstalten wir Hochzeitsfeierlichkeiten und laden die nächsten Verwandten dazu ein, weil wir nicht etwas Gleichgültiges, sondern das Leben unserer Schwestern und Töchter übergeben, wobei wir am meisten auf die Sicherheit sehen." Aber auch von dem jungen Ehemanne erheischte die feststehende Sitte, dass er zuerst seine nächsten Verwandten durch ein Festmahl im engsten Kreise, darauf die Gesammtheit der Genossen seiner Phratrie durch einen Schmaus an dem frohen Familienereignisse Theil nehmen liess und sich so gewissermaassen öffentlich zu demselben bekannte: wo dies geschah, konnte es als Beweis für den endgültigen Abschluss einer bürgerlichen Ehe, wo es unterlassen wurde, als ein solcher für ihr Nichtvorhandensein gelten, wie mehrere Stellen des Isäos (3, 76. 3, 79. 8, 9. 8, 18) und Demosthenes (57, 43) zeigen. Aus dem gleichen Grunde wurde es in der Regel als nothwendig angesehen, dass die Familie die Braut mit einer geeigneten Mitgift ausstattete, und wo die Mittel des Vaters oder der Brüder dazu nicht ausreichten, suchten häufig wohlhabende Verwandte oder auch andere Mitbürger eine Gelegenheit ihren Wohlthätigkeitssinn zu bewähren, indem sie dies statt jener übernahmen. Im Ganzen scheute man es eine Frau ohne Mitgift in das Haus eines Mannes eintreten zu lassen, weil man fürchtete, sie werde dann nicht gebührend geachtet werden. In einem erhaltenen Verse Menander's (monost. 371) heisst es, eine junge Frau ohne Mitgift habe keine Freiheit zu reden, und nach der Erzählung in Lysias' Rede über das Vermögen des Aristophanes (15) hat der Vater des Sprechers die reichen Bewerber, welche seine beiden Töchter ohne Mitgift zu erhalten begehrten, wegen der übeln Lage, die diesen daraus leicht hätte erwachsen können, zurückgewiesen und es vorgezogen sie mit anständiger Mitgift versehen an wenig bemittelte Männer zu geben. Eben darauf beruht der Ausdruck in dem einem griechischen Muster nachgebildeten Phormio des Terenz (4, 3, 48), die Verbindung eines armen Mädchens mit einem reichen Manne sei für dasselbe eine Sklaverei. Wenn in Plautus' Trinummus das Anerbieten des Lysiteles, die Schwester des Lesbonicus ohne Mitgift zu heirathen, nicht bloss als unannehmbar behandelt, sondern auch von Lesbonicus einmal (690) geäussert wird, eine solche Ehe würde sich nicht sehr von einem Concubinate unterscheiden, so steht die stark aufgetragene Färbung wohl unter dem Einflusse der römischen Sitte, aber der Gedanke selbst, dass dergleichen Eheschliessungen wenn

möglich zu vermeiden seien, muss doch in dem attischen Originale des Stückes ebenfalls enthalten gewesen sein. Dass sie indessen in Athen nichts unbedingt Unerhörtes waren, geht sowohl aus dem von Lysias Berichteten* als aus zwei Fällen bei andern Rednern (Isä. 2, 5; Dem. 40, 20) hervor, in welchen die gegenüberstehende Partei bei einer übrigens von ihr nicht angefochtenen Ehe das Vorhandensein einer Mitgift leugnet[29]). Immerhin bestand das für die Geltung der Frau entscheidende oberste Moment nicht in ihrem Heirathsgute, sondern in dem feierlichen Verlöbnisse durch den nächsten männlichen Angehörigen (Dem. 44, 49)[30]), in ihrer Einführung in den gottesdienstlichen Mittelpunkt des Hauses, in den an die Hochzeit sich knüpfenden religiösen Akten verschiedener Art und in der auch durch Armuth nicht vertilgbaren Würde der freien Bürgerin. Und diese im Bewusstsein zu halten war die attische Sitte auf jede Weise beflissen. Wenn die Frauen aus dem Stande der Freigelassenen fast als geächtete betrachtet wurden, weil aus ihnen zum grossen Theile die Hetären hervorgingen, wenn die Frauen und Töchter der oft sehr reichen Schutzverwandten denen der freien Athener bei den grossen Staatsprocessionen die Sonnenschirme tragen mussten (Aelian v. h. 6, 1), wenn alle priesterlichen Funktionen mit der ängstlichsten Strenge den Bürgerinnen vorbehalten blieben (Isä. 6, 50. 8, 19), so diente das Alles die letzteren mit einem Nimbus zu umgeben und die Männer daran zu erinnern, dass sie aus ganz besonderem Stoffe seien. Der Verfasser der Rede gegen Neära lässt dieses Motiv ziemlich deutlich durchblicken, indem er zu Gunsten der Aufrechthaltung des Gesetzes, welches die Nichtbürgerinnen von den Rechten der Bürgerinnen ausschloss, unter Anderem Folgendes sagt (112—114): „Darum seht auch im Interesse der Bürgerinnen zu, dass die Töchter der Armen nicht unversorgt seien. Denn jetzt verschafft, auch wenn eine arm ist, ihr das Gesetz eine hinreichende Mitgift, wenn ihr nur irgendwie die Natur ein leidliches Gesicht gegeben hat; wenn aber durch Freisprechung dieser das Gesetz von euch missachtet wird und ungültig wird, so wird das Gewerbe der Buhlerinnen bei denjenigen Töchtern der Bürgerinnen, welche wegen ihrer Armuth nicht versorgt werden können, vollständig Eingang finden, die Würde der freien Frauen aber auf die Hetären übergehen, wenn sie die Erlaubniss erhalten nach Belieben in ehelichem Verkehr zu leben und an den Weihen und Opfern und Ehren des Staates Theil zu nehmen. Darum möge jeder Einzelne von euch meinen, der eine, dass er um seiner Frau, der an-

dere, dass er um seiner Tochter, der dritte, dass er um seiner Mutter, der vierte, dass er um des Staates und der Gesetze und der Opfer willen seine Stimme abgiebt, damit jene nicht auf gleicher Stufe der Achtung mit dieser Buhlerin zu stehen scheinen, und nicht diejenigen, welche mit vieler und edler Besonnenheit und Sorgfalt von ihren Verwandten auferzogen und nach den Gesetzen verheirathet sind, in gleicher Theilhaberschaft mit derjenigen erscheinen, welche auf viele und schamlose Arten vielfach an jedem Tage mit Vielen verkehrt hat, je nachdem ein jeder wollte.“

Dem Angeführten gegenüber hat es sein Auffallendes, dass ärmere Bürger sich zuweilen dazu verstanden ihre Töchter oder Schwestern anderen Männern als Concubinen — *παλλακαί* — zu übergeben. Ein Contrakt, den man etwas euphemistisch mit demselben Namen — *ἐγγύη* — bezeichnete wie den bei Eingehung einer Ehe geschlossenen, regelte das Verhältniss und sicherte die Frau in finanzieller Beziehung (Isä. 3, 28. 39). Selbst die Abfindungssumme, welche ihr für den Fall der Trennung zugesichert wurde, nannte man ebenso wie das von der eigenen Familie mitgegebene Heirathsgut, das den Stolz der Ehegattin erhöhte — *προίξ* — (Isä. 3, 28), und wenn ein Fremder ihr Gewalt anzuthun versuchte, so durfte und musste der Mann zu ihrem Schutze die gleiche Nothwehr üben wie wenn es jener geschah (Lys. 1, 31; Dem. 23, 55). Aber kein feierliches religiöses Ceremoniell, keine Hinzuziehung der Mitglieder des Geschlechts oder der Phratrie gab der leicht lösbaren Verbindung ihre Weihe, und die Kinder derselben blieben als ‚unebenbürtige' — *νόθοι* — mit einem Makel behaftet. Vielleicht geschah es am häufigsten, dass Männer in höherem Lebensalter, denen es weniger darauf ankam noch Kinder zu gewinnen als eine weibliche Pflege zu haben, Verhältnisse dieser Art suchten [31].

Bei der Strenge, mit welcher Nichtbürgerinnen von der Ehe mit Bürgern fern gehalten wurden, wirkte der Gedanke wesentlich mit, dass die Frau nichts dem Geiste des attischen Bürgerthums Fremdes in die Familie bringen durfte. Nach der von Perikles eingeführten Bestimmung genossen nur die Söhne eines Bürgers und einer Bürgerin das Bürgerrecht, so dass, wer eine andere zur Frau nahm, dadurch seine Nachkommenschaft aus dem Gemeindeverbande ausstiess (Plut. Per. 37; Aelian v. h. 6, 10. 13, 24). Die in der Rede gegen Neära erhobene Anklage beruft sich sogar auf ein Gesetz, nach welchem das eheliche Zusammenleben (*συνοικεῖν*) eines Bürgers mit einer Nicht-

bürgerin oder eines Nichtbürgers mit einer Bürgerin straffällig war (16. 17), indessen kann es fraglich erscheinen, wann dieses gegeben worden ist. Vereinzelt wenigstens scheinen solche Ehen doch vorgekommen zu sein, denn wenn Isäos (3, 17) als Thatsache erwähnt, dass hin und wieder junge Männer sich so weit vergassen Hetären zu heirathen, und dabei nachdrücklich hervorhebt, wie sie damit nicht bloss ihren Angehörigen, sondern auch sich selbst ein schweres Unrecht zufügten, so erscheint die Annahme, dass die von ihm gemeinten Frauen immer Bürgerinnen gewesen sind, einigermaassen gewagt. Wie sich aber die Familie und die Mitglieder der Geschlechtsgenossenschaft der Verbindung eines Bürgers mit einer Nichtbürgerin gegenüber verhielten, davon entwirft derselbe Redner an einer andern Stelle (8, 20) ein Bild, um die Behauptung der Unebenbürtigkeit der Mutter seiner Clienten zu widerlegen. Kein Hochzeitsschmaus wurde im Hause oder in der Phratrie gehalten, die übliche Zuziehung von Freunden unterblieb, keine Wahl zu priesterlichen Funktionen fiel auf die Frau, ihre Kinder konnten nicht in die Phratrie eingeführt werden. Und wie wenig humane Rücksichten auf die harte Exclusivität dieser Begriffe einen Einfluss zu üben vermochten, lehrt der in der Rede gegen Neära (50—60) erzählte Fall. Phrastor verstösst nach einjähriger Ehe seine Frau Phano, Neära's Tochter, weil er die Entdeckung macht, dass sie keine Bürgerin ist, wird aber darauf von ihr in Gemeinschaft mit ihrer Mutter in einer lebensgefährlichen Krankheit mit aufopfernder Sorgfalt gepflegt. Theils aus Dankbarkeit theils weil er bald zu sterben fürchtet und sonst keinen Leibeserben hinterlässt, will er jetzt wenigstens den Sohn anerkennen, den sie ihm in dem Jahre ihres ehelichen Zusammenlebens geboren hat; allein die Genossen seiner Phratrie weigern sich diesen in ihre Geschlechtsgemeinschaft aufzunehmen, und so entschliesst sich Phrastor nach seiner Genesung zu einer Heirath mit einer Bürgerin von untadelhaftem Stammbaum. Dass bei solchen Anschauungen auch daran ein Makel haftete, wenn das Haupt einer Familie ein weibliches Mitglied derselben in das Ausland verheirathete, ist sehr verständlich, daher Demosthenes (24, 202) dem Timokrates einen schweren Vorwurf daraus macht, dass er seine Schwester einem Kerkyräer, welcher als Gesandter seiner Vaterstadt in Athen bei ihm gewohnt hatte, zur Ehe gegeben hat; eine Ausnahme bildete nur der Fall, dass Athen den Mitgliedern einer fremden Stadtgemeine, wie den Platäern (Isokr. 14, 51) und den Euböern (Lys. 34, 3), ausdrücklich das Heirathsrecht

(die ἐπιγαμία) zuerkannt und ihnen damit in dieser Beziehung die Rechte von Bürgern eingeräumt hatte. Uebrigens ist bemerkenswerth, dass die Sitte nicht einmal alle Ehen zwischen Bürgern und Bürgerinnen als gleich passend ansah, wenn auch ihre gesetzliche Gültigkeit niemals in Frage gestellt werden durfte, sondern dass auch unter ihnen solche sein konnten, bei denen die Ungleichheit des Standes den Gedanken einer Missheirath hervorrief: wenigstens sagt Sokrates in Platon's Gorgias (512c) von dem Handwerke des Maschinenbauers: „Aber nichtsdestoweniger achtest du ihn und seine Kunst gering und nennst ihn wohl wie zum Schimpf einen Maschinenbauer, und du möchtest wohl weder seinem Sohne deine Tochter geben noch selbst für den deinigen die seinige wählen.“

Einen bemerkenswerthen Gegensatz zu der Ausschliesslichkeit, welche in diesen Beziehungen den attischen Bürgern geboten war, bildete allem Anschein nach die Freiheit, mit der sich Schutzverwandte und Freigelassene in der Wahl ihrer Verbindungen bewegten. In Demosthenes' Rede für Phormion (8. 28—30) wird eine Reihe von Fällen aufgezählt, in welchen Bankhalter, die gewöhnlich dem einen oder dem anderen der genannten Stände angehörten, ihren ehemaligen um sie wohlverdienten Sklaven ihre Wittwen zur Ehe hinterliessen; die Erwähnung des einen darunter kehrt auch in der ersten Rede gegen Stephanos (35) wieder. Da in diesen Lebenskreisen den Frauen der Rückhalt der väterlichen Familie fehlte, so ist es wohl begreiflich, dass die Männer häufig Veranlassung nahmen deren Zukunft für den Fall des eigenen Todes sicher zu stellen, jedoch ist es vereinzelt auch in bürgerlichen Häusern vorgekommen, dass eine solche Vorsorge getroffen wurde. Wie aus der ersten Rede gegen Aphobos (5) hervorgeht, bestimmte der Vater des Demosthenes testamentarisch, dass Aphobos seine Wittwe mit achtzig Minen Mitgift zur Frau erhalten sollte, weil er ihn dadurch um so fester an das Interesse seiner Kinder zu ketten hoffte. War nichts derartiges festgesetzt, so fielen Recht und Verpflichtung über die Hand der Wittwe zu verfügen an ihre männlichen Verwandten zurück (Isä. 6, 51).

Bei der Gleichartigkeit des Bürgerthums in den verschiedenen Landschaften Griechenlands lässt sich voraussetzen, dass dasselbe von den nicht zu ihm gehörigen Elementen in eherechtlicher Beziehung fast überall durch ähnliche Schranken getrennt war wie in Athen und dass deren Aufrechthaltung als naturgemäss und nothwendig empfunden wurde. Einige von Plutarch mitgetheilte Erzählun-

gen liefern die Bestätigung. In Argos machte man, weil nach dem Kampfe gegen Kleomenes von Sparta ein grosser Bürgermangel eingetreten war, die hervorragendsten Männer unter den Umwohnern zu Bürgern, aber diesen ihre Hand zu reichen entschlossen sich die Frauen, welche an der Zurückwerfung des Landfeindes selbst einen ruhmvollen Antheil gehabt hatten, nur ungern und nicht ohne ihr Widerstreben auch äusserlich an den Tag zu legen (Plut. M. 245 f). Als in Chalkedon nach einem Kriege gegen Bithynien eine ähnliche Lage entstanden war und in Folge dessen viele Bürgerinnen sich genöthigt gesehen hatten Schutzverwandte oder Freigelassene zu Gatten zu nehmen, behaupteten diejenigen, welche dies als eine Unwürdigkeit zurückgewiesen hatten und lieber unverehelicht geblieben waren, vor jenen einen anerkannten Vorzug (Plut. M. 302 f). Eine geradezu entsetzliche Demüthigung versuchte Philipp der dritte von Makedonien den Frauen von Chios zuzufügen. Er versprach nämlich den Sklaven dieser Stadt, wenn sie zu ihm abfielen, nicht bloss die Freiheit, sondern auch die Verbindung mit ihren Herrinnen, bewirkte aber dadurch nur, dass die letzteren in Gemeinschaft mit den Sklaven, deren eigenes Gefühl sich gegen ein solches Anerbieten empörte, auf die Mauern eilten und seinen Angriff siegreich zurückschlugen (Plut. M. 245 b).

Das Grundgefühl des griechischen Volkes ist immer dahin gerichtet gewesen die Ehe als eine Einrichtung von grosser Heiligkeit und das Verhältniss zwischen den Ehegatten als ein naturgemäss sehr inniges zu betrachten. Wenn Aristoteles an der oben (S. 165) angeführten Stelle der nikomachischen Ethik von der vollständigen Gemeinsamkeit des Lebens spricht, welche das Unterscheidende der menschlichen Ehe ausmache, so giebt er damit nur eine gern gebrauchte Formel wieder. Dieselbe findet sich zwar am häufigsten bei späteren Schriftstellern [32]), allein sie begegnet uns bereits bei Isokrates (3, 40), denn dieser legt dem Nikokles einen herben Tadel derer in den Mund, die ihre Frauen, obwohl sie mit ihnen eine Gemeinschaft des ganzen Lebens — *κοινωνία παντὸς τοῦ βίου* — geschlossen haben, durch Ausschweifungen kränken und unter den verschiedenen Gemeinschaftsverhältnissen, in denen sie stehen, gerade dasjenige vernachlässigen, welches inniger und vollständiger ist als jedes andere — *οἰκειοτέρα καὶ μείζων κοινωνία* —. In religiöser Form prägt sich die nationale Ansicht in dem Schutze aus, welchen die in dieser Funktion als Here Teleia bezeichnete Göttin Here der Ehe angedeihen

lässt. Sie bewahrt, wie der Chor in Aristophanes' Thesmophoriazusen (976) sich ausdrückt, die Schlüssel der Hochzeit; ihre heilige Verbindung mit Zeus, die als Vorbild jeder menschlichen gilt, wird in Athen alljährlich festlich begangen (Phot. s. v. *ἱερὸν γάμον*); ihr ist der den Heirathen hauptsächlich gewidmete und von ihnen benannte Monat, der Gamelion, heilig (Hesych. s. v.); in Samos sowohl wie in Platää trugen ihre Hauptfeste wesentlich den Charakter der Darstellung hochzeitlicher Gebräuche (Lactant. i. div. 1, 17; Paus. 9, 3)[33]. Darum ist auch die Art, in welcher die Here der Ilias ihre Würde als Gemahlin des höchsten Gottes wahrt, mehr als ein blosses Moment der poetischen Ausmalung, sondern recht eigentlich ein Ausfluss ihrer religiösen Bedeutung. Nicht minder spricht sich die Auffassung der Ehe als eines Weihezustandes in der Strenge aus, mit welcher in Athen die Zulassung zu der Feier der Demeter Thesmophoros auf tadellose verheirathete Bürgerinnen beschränkt wurde.

In der Poesie der Griechen von Homer bis auf die nachklassischen Zeiten spiegelt sich auf das vielfältigste wieder, was das Gattenverhältniss für sie bedeutet. Odysseus und Penelope, Hektor und Andromache, Alkinoos und Arete sind Namen, welche nur genannt zu werden brauchen um einem jeden vor Augen zu stellen, wie eheliche Anhänglichkeit zu den Idealen gehörte, die das Volksgemüth erfüllten und erwärmten. Und damit steht in Einklang, dass Verrath in der Ehe einen Unwillen erregt wie kaum etwas Anderes. Die Sünderin der Heldensage, die durch ihre tiefe Reue die grösste Theilnahme erweckt, ist die Ehebrecherin Helena. Und in so kühler Objektivität sich sonst die Erzählung in den homerischen Gedichten fast immer dahinbewegt, wo ein Frevel gegen den Gatten berührt wird, da fehlt es nicht an einem Ausdrucke der Entrüstung. In der Odyssee (11, 326) ist von der entsetzlichen — *στυγερή* — Eriphyle die Rede, „die den Gemahl hingab um ein goldenes Kleinod"; dasselbe Beiwort erhält Klytämnestra wegen ihrer Theilnahme an dem Morde Agamemnon's (3, 310); etwas leiser, aber hinreichend vernehmbar klingt die gleiche Empfindung aus dem Worte der Athene von dem Verrathe des Aegisthos und der eigenen Gattin (3, 235) heraus; die Färbung des Ausdrucks steigert sich, wo die unmittelbar Betheiligten, wie Menelaos und der Schatten Agamemnon's (4, 92. 11, 410) die Sache erwähnen.

Wie viel für das Lebensglück des Mannes auf das Loos der Ehe ankomme, wird zu allen Zeiten mit Vorliebe ausgesprochen. Be-

rühmt und oft wiederholt sind die Worte der Anrede des Odysseus an Nausikaa (Od. 6, 182):

> Nichts ist wahrlich so wünschenswerth und erfreuend,
> Als wenn Mann und Weib, in herzlicher Liebe vereinigt,
> Ruhig ihr Haus verwalten: dem Feind' ein kränkender Anblick,
> Aber Wonne dem Freund'; und mehr noch geniessen sie selber!

In den Werken und Tagen des Hesiodos (702) heisst es, dass ein Mann keinen besseren Besitz erwerben könne als ein gutes Weib und keinen schlimmeren als ein schlechtes, ein Gedanke, der sowohl von Simonides von Amorgos (Fr. 6) als von Sophokles (Fr. 617) und Euripides (Or. 602. Fr. 497) wiederholt worden ist, und ebenso sagt Theognis (1225), dass es nichts Süsseres gebe als ein gutes Weib. Von Simonides von Amorgos ist ein Gedicht (Fr. 7) erhalten, welches scheinbar bestimmt ist das weibliche Geschlecht herabzusetzen, indem es eine Reihe von wenig schmeichelhaft ausgemalten Frauencharakteren vorführt, in Wahrheit aber darauf abzielt den Werth einer glücklichen Ehe durch den Contrast um so fühlbarer zu machen, eine Thatsache, die nur in Folge der Anfügung eines entstellenden Zusatzes am Schlusse (94—118) in unserer Ueberlieferung hat verkannt werden können. Denn jene Schmutzige, die der Sau, jene Keifende, die der Hündin, jene Wetterwendische, die dem Meere, jene Putzsüchtige, die der Stute, jene Falsche, die der Aeffin verglichen wird, dienen sammt einigen minder charakteristisch hervortretenden Genossinnen nur als die Unterlage, auf welcher das leuchtende Bild der echten Hausfrau und Gattin, deren Symbol im Thierreiche die Biene ist, sich abhebt. Sie ist in Allem tadellos, unter ihrer Waltung gedeiht das Hauswesen, ihr Verhältniss zu ihrem Gatten gewinnt mit dem zunehmenden Alter immer mehr an Innigkeit, ihre Kinder gereichen ihr zum Ruhme, göttliche Anmuth umgiebt ihr Wesen, den unzüchtigen Reden anderer Weiber geht sie aus dem Wege, und so ist sie die beste Gabe, die Zeus dem Manne bescheren kann [34]. Wie bekannt übrigens dieses Gedicht gewesen ist, sieht man daraus, dass sein Grundmotiv in sehr verwässerter Gestalt in Versen wiederkehrt, die bei Stobäos (73, 60) erhalten sind und dem Phokylides zugeschrieben werden. Den beruhigenden Einfluss, den eine glückliche Ehe in Kümmernissen auf das Gemüth des Mannes übt, preisen nicht wenige Stellen der Tragiker, am beredtesten vielleicht der Ausspruch im Phrixos des Euripides (Fr. 819):

> Die Gattin ist in Leid und Krankheit doch dem Mann
> Das Köstlichste, wenn sie des Hauses waltet recht,
> Den Zorn ihm sänftigt und das Herz von Kummer ihm
> Befreit; die liebevolle Täuschung selbst ist süss.

Und derselbe sonst so weiberfeindliche Dichter lässt in der Iphigenia in Aulis die Klytämnestra das Glück, das sie in früheren besseren Tagen ihrem Gemahl bereitet hat, folgendermaassen beschreiben (1158—1161):

> Eine tadellose Frau,
> In Liebe treu und züchtig, und des Hauses Glanz
> Dir mehrend, dass dich Wonne, wenn du tratst herein,
> Und Seligkeit durchzückte, wenn du weiter gingst.

Dass aber neben den Aeusserungen der Werthschätzung, die sich aus Stobäos' 67stem und 69stem Kapitel ohne Schwierigkeit vermehren lassen, auch zahlreiche durch unmuthige Stimmungen eingegebene Klagen über die Frauen herlaufen, würde kaum der Erwähnung bedürfen, wenn daraus nicht häufig ganz falsche Schlüsse hinsichtlich der Grundansicht des Volkes gezogen worden wären: spricht sich doch auch gerade in diesen Klagen mittelbar die Anerkennung eines nicht erreichten Ideales ehelicher Glückseligkeit aus. In der Theogonie des Hesiodos schliesst sich an die Erzählung des Mythos von Prometheus und Pandora eine Ausführung (590—612), nach welcher die Weiber, die Töchter der Pandora, ein von Zeus den Menschen gegebenes Uebel sind und selbst für den, der eine gute Frau gewinnt, die Nachtheile und die Vortheile sich die Wage halten; in einer Komödie des Epicharmos (Stob. 69, 17) wurde das Heirathen einem Würfelspiel verglichen, bei dem das Gelingen des glücklichen Wurfes sehr unwahrscheinlich ist; ein beissender Spruch des Hipponax (Fr. 29) erklärte zwei durch die Frau bereitete Tage für die angenehmsten, den, an welchem man sie heirathe, und den, an welchem man sie begrabe; in einem Bruchstück eines unbekannten Tragikers (Fr. 457) wurde den Feinden als das Schrecklichste, das sie betreffen könne, eine feindselige Ehegattin angewünscht, und es kann nicht Wunder nehmen, dass sich Aehnliches noch vielfach in der griechischen Litteratur findet[35]).

Natürlich waren nicht bloss die thatsächlichen Gestaltungen des ehelichen Verhältnisses individuell überaus verschieden, sondern es konnte auch gar sehr von den Umständen abhängen, welchen Gesichtspunkt man bei Ermahnungen, die man mit Bezug darauf er-

theilte, in den Vordergrund stellte; insbesondere bemerken wir, wie das eine Mal die nothwendige Unterordnung der Frau unter den Mann, das andere Mal die Achtung, die der Mann der Frau schuldet, mehr betont wird. Ersteres geschieht, wenn Euripides (Fr. 549), Philemon (Fr. 135) und Menander (Fr. 473) in ziemlich ähnlichen Wendungen den Satz aussprechen, dass jede verständige Frau sich dem Willen des Mannes füge und nur die unverständige ihn sich unterthänig zu machen suche, oder wenn es in den Kreterinnen des Euripides (Fr. 466) für Pflicht des Mannes erklärt wurde der Frau die Zügel nicht schiessen zu lassen. Letzteres findet Statt, wenn Aristoteles in der lateinisch erhaltenen Partie seiner Oekonomik [86] (S. 651 —653) sich unter Berufung auf mythische Beispiele über die Rücksichten verbreitet, welche der Mann gegen die Frau zu beobachten hat, und wenn Plutarch (M. 59 f) bei Aufzählung der schwersten menschlichen Fehler, die ungerügt zu lassen zu den Eigenschaften des Schmeichlers gehört, die Nichtachtung der Gattin (ἀτιμία γαμετῆς) mit der Vernachlässigung der Eltern und der Sorglosigkeit gegen die Kinder auf Eine Linie stellt. Ist nun auch hierbei einigermaassen in die Wagschale zu legen, dass zur Zeit des letztgenannten Schriftstellers die Frauen unter dem Einflusse römischer Sitte ein höheres Ansehen genossen als in der attischen Periode, so ist doch das Wesentliche der Forderung auch dieser keineswegs fremd. Beklagt sich doch Theophrast, der Gegner der Ehe, darüber, dass man die Frau als Herrin bezeichnen und ihren Geburtstag feiern müsse, und erwähnt zugleich, dass man bei ihrem Haupte ebenso Eide zu schwören pflege, wie es bei denen der Kinder gebräuchlich war (Hieron. adv. Jovin. 1, 37 A).

In wie mannigfaltiger Weise sich das eheliche Verhältniss nüanciren kann, darein gewährt vielleicht kein Schriftsteller des Alterthums einen so vollständigen Einblick wie Sophokles. Iokaste im König Oedipus ist nichts weniger als die idealste unter den Frauengestalten des Sophokles, aber zwischen ihr und ihrem Gemahl herrscht die vollkommenste Eintracht und das vollkommenste Vertrauen. Als in Oedipus die erste Ahnung seiner schrecklichen Lage aufsteigt, verlangt sie von ihm zu erfahren, was ihn so bewegt, und sagt (769):

> Doch auch ich bin würdig wohl
> Zu hören, König, was dir so das Herz beschwert,

worauf er antwortet:

Dir bleib' es nicht verborgen, nun ich angelangt
Bei solcher Aussicht: wem vermöcht' ich's besser auch,
Als dir, zu sagen, da mich solche Noth bedrängt?

Als sie zu dem Streite hinzukommt, den Oedipus in Gegenwart des Chores mit ihrem Bruder gehabt hat, und von ihm die Ursache desselben zu erfahren begehrt, sagt er (700):

So höre, denn dich ehr' ich mehr als diese, Frau.

Auf ihre Stellung in seinem Herzen und in seinem Rathe beruft sie sich auch in den Worten, mit denen sie ihn beschwört dem Kreon die Versicherung seiner Unschuld zu glauben (646):

O bei den Göttern, glaube diesem Wort, o Herr,
Vor Allem scheuend, was er schwur den Himmlischen,
Dann mich und diese Männer, die dir nahe stehn!

Ja, fast scheint es, als ob Oedipus ihr einen zu grossen Einfluss in allen seinen Angelegenheiten einräumt, denn er sagt von ihr (580):

Von mir erhält sie Alles, was sie wünschen mag,

und Kreon spricht (590—598) ganz offen davon, dass er bei seinem Schwager Alles, was er wolle, erreichen könne, wobei sie selbstverständlich als Vermittlerin zu denken ist. — In den Trachinierinnen ist die zärtliche Liebe einer Frau zu dem Gatten geschildert, die sich Anfangs als rührende Sehnsucht nach dem entfernten äussert, dann aber das Maass überschreitet, indem sie dieselbe zur Anwendung eines gewagten Mittels sein Herz wiederzugewinnen verleitet. — Am beachtenswerthesten ist der Gegensatz in der Auffassung des ehelichen Verhältnisses bei übrigens völliger gegenseitiger Zuneigung zwischen Aias und Tekmessa im rasenden Aias. Jener verlangt von dieser vor Allem Unterordnung, sie von ihm, ohne ihre Verpflichtung dazu eigentlich zu leugnen, die Rücksicht, zu welcher ihre Hingebung an ihn und der Umstand, dass sie ausser ihm keine Stütze mehr auf der Welt hat, sie berechtigt. Darum weist er, als sein seltsames Benehmen zuerst ihre Aufmerksamkeit weckt, ihre ängstliche Frage mit den Worten zurück (293):

O Weib, des Weibervolkes Schmuck ist Schweigen nur,

und erwidert später auf die Fürbitte, welche der Chor für sie einlegt (527. 528):

Und sicher wird ihr hohes Lob von mir zu Theil,
Wofern sie nur willfährig mein Gebot erfüllt.

Sie selbst drückt die Furcht, die sie bei dem Gedanken an seinen Tod empfindet, wiederholt aus (392. 496), ihre Gesinnung gegen ihn aber

und das, was sie auf Grund derselben fordern darf, am sprechendsten in den schönen Versen (518—524):

> Wo fänd' ich anders als in dir mein Vaterland?
> Wo fänd' ich Reichthum? Nur in dir ruht all mein Glück.
> Gedenke drum auch meiner! Traun, dem Mann geziemt's
> Erinnerung zu pflegen, wenn er Freud' empfing;
> Ist's doch die Liebe, was die Liebe stets gebiert.
> Doch wer Erinn'rung alter Huld zerrinnen lässt,
> Ein solcher ist mir nimmermehr ein edler Mann.

Uebrigens ist die bestimmtere Färbung ihres Verhältnisses zu ihrem Gemahl zum Theil dadurch bedingt, dass sie zuerst als Kriegsgefangene in seinen Besitz gekommen ist, ohne dass jedoch die Grundanschauung der Ehe deshalb eine andere wäre.

In Iokaste und Tekmessa hat Sophokles die beiden Pole zur Anschauung gebracht, zwischen denen sich aller Wahrscheinlichkeit nach in den meisten gesunden athenischen Ehen die Stellung der Frau bewegte. Durchschnittlich war sie vielleicht mehr der der Iokaste ähnlich, wenn die zugebrachte Mitgift gross, mehr der der Tekmessa, wenn diese klein war; wie sie nach der Ansicht Vieler sein sollte, umschreiben wohl am besten die Worte der Andromache in den Troerinnen des Euripides (654—656):

> Der Zunge Schweigen und des Auges sanften Blick
> Bewahrt' ich stets dem Gatten, wusste, wo der Sieg
> Ihm über mich gebührte, wo mir über ihn.

Auch andere Umstände als die Höhe der Mitgift konnten bewirken, dass die Frau den Mann beherrschte, z. B. ein zu grosser Altersunterschied, da nach einer bekannten Sentenz des Euripides (Fr. 801 [37]) einem jung verheiratheten Greise die Frau zur Herrin wird, und die komischen Dichter scheinen Lebenslagen solcher Art für ihre Zwecke gern benutzt zu haben [38]. Nach einer bei Plutarch (Them. 18) mitgetheilten Anekdote soll Themistokles, als sein Sohn sich einmal gegen seine Mutter etwas herausnahm, gesagt haben, derselbe vermöge am meisten unter allen Griechen; denn über die Griechen gebieten die Athener, über die Athener er selbst, über ihn seine Frau und über diese jener Sohn; obwohl dies nicht viel beweist, so ist es doch wegen der zu Grunde liegenden Vorstellung beachtenswerth. Ueberhaupt fehlte es keineswegs an ehelichen Verhältnissen, in denen der Pantoffel im figürlichen und im eigentlichen Sinne geschwungen wurde, denn auch im Alterthum war ein derber Schlag mit dem Schuh das Züchtigungsmittel, dessen sich sowohl zornige Ehefrauen gegen ihre

Männer als gereizte Hetären gegen ihre Liebhaber bedienten [39]). Die denkenden Geister des Alterthums verwarfen einstimmig eine solche ihnen im Leben häufig begegnende Herrschaft der Frau, den Mangel eines entscheidenden Willens auf Seiten des Mannes. Vergleicht man bei Sophokles den Zug von Frivolität, der in dem Charakter der Iokaste liegt, mit der edlen Gesinnung und dem durchweg verständigen Thun der Tekmessa, so fühlt man leicht, dass nach des Dichters Ansicht ein Verhältniss wie das der letzteren zu ihrem Gemahl die gesunderen Früchte trägt, und sie war im Ganzen die des Alterthums überhaupt. Erklärt es doch z. B. Demokritos (Stob. 74, 39) für den grössten Schimpf für einen Mann sich von einer Frau beherrschen zu lassen. Wenn Platon, ein keineswegs mustergültiger Beurtheiler der gegenseitigen Beziehungen der Geschlechter, in den Gesetzen (6, 774 c; vergl. 5, 742 c) die Mitgiften nahezu verwirft, weil sie eine Sklaverei der Männer begründen, so mag man dem keine grosse Bedeutung beilegen, aber sehr viel beachtenswerther ist, dass auch Aristoteles in seiner berühmten Besprechung der spartanischen Zustände im zweiten Buche der Politik (1270 a 25) sich in ähnlichem Sinne äussert. Er bezeichnet die Höhe der Mitgiften bei den Spartanern als eine Quelle des Verderbens und verlangt entweder völlige Beseitigung oder doch Beschränkung derselben, augenscheinlich im engsten Zusammenhange mit der vorhergehenden Klage über die Ausdehnung der Weiberherrschaft. Und wie sehr noch Plutarch, zu dessen Zeit das Privatleben eine erhöhte Geltung erlangt hatte, den Mann als Respektsperson der Frau gegenüber betrachtet sehen will, erhellt am deutlichsten aus der Zusammenstellung, welche in den Worten seiner Schrift über die Unterscheidung des Freundes vom Schmeichler (71 c) liegt: „Am wenigsten aber geziemt es sich einen Mann in Gegenwart seiner Frau oder einen Vater in Gegenwart seiner Kinder oder einen Liebhaber in Gegenwart seines Geliebten oder einen Lehrer in Gegenwart seiner Schüler preiszugeben.“

Wenn das, was wir von der Blütezeit Athen's wissen, auf uns im Ganzen den Eindruck macht, als ob während ihrer das Ideal dieser Schriftsteller mehr als billig erfüllt gewesen ist und die Frauen eine durchaus untergeordnete Rolle gespielt haben, so erklärt sich dies daraus, dass die in der Litteratur am meisten hervortretenden und in der That am meisten charakteristischen Seiten des Lebens der Männer der Einwirkung der Frauen grossentheils entrückt waren. Das freilich blieb dem beobachtenden Sinne der damaligen Griechen

nicht verborgen, wie sehr das Verhalten des Mannes nach aussen hin durch den Grad der Befriedigung bedingt ist, den er in seiner Häuslichkeit findet. Nach einer Erzählung Plutarch's (M. 144 b), an deren historischer Richtigkeit zu zweifeln kein Grund ist, soll einst Gorgias die Griechen zur Eintracht ermahnt, ein gewisser Melanthos aber seinen Beruf dazu in Zweifel gezogen haben, weil er nicht zuvor in seinem Hause die Eintracht hergestellt hatte, indem seine Frau wegen seines Wohlgefallens an einer schönen Sklavin gegen ihn eifersüchtig war. Aber da die athenische Sitte der Frau die strengste Eingezogenheit auflegte und sie auch von dem Verkehre mit den Freunden ihres Gatten ausschloss, so war er bei der Wahl seines Umganges nicht auf ihr mitbestimmendes Wort, sondern nur auf seine eigene Neigung angewiesen, und ihr fehlte die Gelegenheit durch Unterredungen mit Fremden ihre Anschauungen von Gegenständen, welche ganz der Sphäre der Männer anheimfielen, zu erweitern und zu berichtigen. Unter solchen Umständen konnte der athenische Bürger denn auch in den Geschäften des Staats, denen er einen grossen Theil seiner Zeit und seiner Kraft zu widmen pflegte, von der Frau nur selten eine andere als jene mittelbare Hemmung oder Förderung erfahren. Es ist eine natürliche Folge dieser Anschauungen und Gewöhnungen, wenn Aristoteles in der lateinisch erhaltenen Partie seiner Oekonomik (S. 647. 648) nicht bloss jede Einwirkung der Frau auf die staatlichen Dinge verwirft, sondern auch von ihr verlangt, dass sie in Bezug auf die Verheirathung der Söhne und Töchter durchaus den Mann gewähren lasse: fehlte es ihr doch an Gelegenheit die Familie, mit welcher eine Verschwägerung eingegangen werden sollte, selbst kennen zu lernen. Damit ist es aber sehr wohl vereinbar, dass sie in Allem, was die Erziehung der Kinder, die Verwaltung des Vermögens, die Einrichtung des Hauswesens betraf, den Ton angab, den Mann zur Willenlosigkeit herabdrückte. Zugleich ist es begreiflich, wenn in Folge ihres Fernbleibens von den wichtigsten Interessen des Mannes das eheliche Verhältniss leicht etwas Kühles bekam, wie dies besonders seit der Periode des peloponnesischen Krieges, wo die politischen Dinge immer lebhafter die Theilnahme der gesammten Bürgerschaft in Anspruch nahmen, häufig der Fall gewesen zu sein scheint. Die Klage des Thukydides, dass während derselben ein Zustand eintrat, in welchem die verwandtschaftlichen Beziehungen für weniger verbindend galten als die der politischen Genossenschaft (*τὸ ξυγγενὲς τοῦ ἑταιρικοῦ ἀλλοτριώτερον ἐγένετο*, 3, 82, 6), fand vermuthlich auch

auf die Ehe ihre Anwendung. Auch das ist schwerlich ganz zufällig, dass Sophokles, der bei dem Ausbruche des peloponnesischen Krieges schon ein in allen seinen Anschauungen durchaus befestigter Greis war, zu den grössten Verherrlichern der Ehe gehört, dagegen Euripides, der damals in einem für äussere Einflüsse noch viel empfänglicheren Alter stand, seiner Weiberfeindschaft auf der Bühne auf jede Weise Luft macht und Aristophanes, der sich recht eigentlich unter den Eindrücken jenes Krieges gebildet hat, in seiner Dichtung ausschliesslich die Interessen des öffentlichen Lebens zu Worte kommen lässt. Für die Zeit nach dem peloponnesischen Kriege ist die Geringschätzung der Ehe, die Platon an den Tag legt und mit der er wohl kaum allein stand, bezeichnend. Nicht genug, dass er unter die Utopien seiner Republik die Weibergemeinschaft aufnimmt und im Gastmahl die Liebe zwischen Mann und Frau gegen diejenige, welche gleichgestimmte Freunde verbindet, tief herabsetzt; noch deutlicher vielleicht lehrt eine Partie im Anfange seines Phädon (60 a), eine wie krankhafte Empfindungsweise in dieser Hinsicht bei ihm und manchen seiner Zeitgenossen herrschte. Er erzählt mit unverkennbarem Behagen und in der augenscheinlichen Hoffnung dadurch die Bewunderung für seinen Meister Sokrates zu erhöhen, wie dieser unmittelbar vor seinem Tode seine weinende Gattin Xanthippe als eine lästige Störerin nach Hause führen liess, um sich ruhig mit seinen Freunden unterhalten zu können. Hierfür musste er in dem Kreise seiner Leser auf Verständniss und Beistimmung rechnen können, obwohl unter diesen gewiss keiner war, zu dessen geistiger Jugendnahrung nicht die ergreifende Schilderung von Hektor's und Andromache's Abschiede im sechsten Buche der Ilias gehört hatte.

Zum Glück fehlt es uns nicht an einem Gegenbilde, an dem Bilde einer gesunden athenischen Ehe aus derselben Periode, und zwar verdanken wir dasselbe zufällig gleichfalls einem Schüler des Sokrates. In seinem Oekonomikos (7—10) beschreibt Xenophon, wie Ischomachos seine junge Frau in sein Hauswesen einführt und mit den Pflichten, die sie innerhalb desselben zu erfüllen hat, bekannt macht. Sie hat die vorhandenen Vorräthe in Obhut zu nehmen, die Sklaven zu beaufsichtigen und zu unterweisen, in Krankheitsfällen für die Pflege derselben zu sorgen. Die strenge Beschränkung ihrer Thätigkeit auf das Hauswesen, die grosse Befangenheit, mit welcher sie, noch gänzlich unerfahren, in den neuen Pflichtenkreis eintritt, geben der Beschreibung eine specifisch attische Färbung, aber damit ver-

bindet sich die anmuthigste Zartheit in der beiderseitigen Auffassung des Verhältnisses und auf Seiten des Mannes die höchste Achtung vor der Würde des weiblichen Berufes. Ischomachos führt des Näheren aus, wie Mann und Frau einander bedürfen, ihre Ergänzung in der Ehe eine auf göttlicher Veranstaltung beruhende Nothwendigkeit ist. Nachdem er entwickelt hat, wie ein Theil der zum menschlichen Leben erforderlichen Thätigkeiten im Freien, ein anderer unter der schützenden Bedeckung des Hauses vorgenommen werden muss, fährt er fort (7, 22—29): „Da aber dieses beides, sowohl das Innere als das Aeussere, der Arbeit und der Fürsorge bedarf, hat der Gott, wie mir scheint, die Natur des Weibes von vornherein für die Arbeiten und Besorgungen im Inneren, die des Mannes aber für die Arbeiten und Besorgungen nach aussen eingerichtet. Denn er hat es so eingerichtet, dass der Körper und die Seele des Mannes Kälte und Hitze und Wanderungen und Feldzüge besser ertragen kann, daher er ihm die Arbeiten nach aussen übertragen hat; indem aber der Gott dem Weibe einen hierzu weniger geeigneten Körper gab, scheint er mir diesem die Arbeiten im Inneren aufgetragen zu haben. In dem Bewusstsein aber, dass er dem Weibe auch die Pflege der jungen Kinder in die Natur gelegt und aufgetragen hatte, theilte er ihm auch ein Mehr von Liebe zu den jungen Sprösslingen zu als dem Manne. Da er aber dem Weibe auch die Bewahrung des Eingebrachten übertragen hatte, theilte der Gott in der Erkenntniss, dass es für die Bewahrung nicht nachtheilig ist, wenn die Seele furchtsam ist, dem Weibe auch ein Mehr von Furcht zu als dem Manne. Wissend aber, dass auch Abwehr nöthig sein kann, wenn jemand den auswärts die Arbeiten Verrichtenden schädigt, theilte er diesem hinwiederum ein Mehr von Muth zu. Weil aber beide sowohl geben als empfangen müssen, stellte er das Gedächtniss und die Sorgfalt beiden bereit, so dass man nicht wohl unterscheiden kann, ob das männliche oder das weibliche Geschlecht hieran einen grösseren Antheil hat. Und dass sie in dem, worin es nöthig ist, Selbstbeherrschung haben, stellte der Gott beiden bereit und gab ihnen die Möglichkeit, dass der von beiden, welcher besser ist, sei es der Mann sei es die Frau, auch einen grösseren Antheil an dieser Tugend habe. Weil aber die Natur beider nicht zu denselben Dingen geschickt ist, deshalb bedürfen sie einander auch um so mehr, und das Paar ist sich gegenseitig um so nützlicher, indem der eine Theil vermag, woran der andere Mangel hat. Dieses aber, was einem jeden von uns von dem Gotte aufge-

tragen ist, einsehend müssen wir das einem jeden von uns Zukommende so gut wie möglich zu vollbringen versuchen." Bei solcher Betrachtungsweise der beiderseitigen Aufgaben verschwindet natürlich auch die Wichtigkeit, welche sonst so gern der Grösse des Heirathsgutes beigelegt wurde, daher Ischomachos sagen kann (7, 13): „Jetzt aber ist uns dieses Haus gemeinsam. Denn ich verrechne Alles, was ich besitze, für das gemeinsame Eigenthum, und du hast Alles, was du eingebracht hast, in das gemeinsame Eigenthum übergehen lassen, und nicht dies muss man berechnen, wer von uns der Summe nach mehr beigetragen hat, sondern dies wohl einsehen, dass, wer von uns der bessere Genosse ist, das beiträgt, was den höheren Werth hat"; hiermit spricht er jene Forderung eines ehelichen Wetteifers aus, deren Zusammenhang mit einer der eigenthümlichsten Seiten des nationalen Empfindens früher dargelegt worden ist (Bd. 1, S. 195). Wie hoch er aber die Würde der Frau stellt, die ihren Beruf wahrhaft erfüllt, spricht er in den Worten aus (7, 42): „Das Wohlthuendste von Allem aber ist, wenn du besser als ich erscheinst und mich zu deinem Diener machst und nicht zu fürchten brauchst, du könnest bei fortschreitendem Lebensalter im Hause minder geehrt sein, sondern das Vertrauen hegst, dass du, älter geworden, in dem Hause um so mehr geehrt sein wirst, eine je bessere Genossin für mich und eine je bessere Wahrerin des Hauswesens für die Kinder du bist." Neben diesen theoretischen Erörterungen fehlt es aber auch nicht an einem praktischen Erweise ehelicher Pädagogik. Die junge Frau liebt es Anfangs sich zu schminken und recht hohe Schuhe zu tragen, um in den Augen ihres Gatten grösser und schöner zu erscheinen, aber dieser bringt sie davon zurück. Er macht sie darauf aufmerksam, wie wenig solche Täuschungsversuche für ein so nahes Zusammenleben passen und wie sie den Zweck ihn dauernd zu fesseln viel sicherer erreichen werde, wenn sie durch regelmässige Bewegung bei der Besorgung des Hauswesens ihrem Körper Haltung und Anstand, durch inneres Wohlwollen ihrem Benehmen den Ausdruck der Anmuth gebe (10).

Mit dem Untergange der griechischen und insbesondere der athenischen Freiheit trat naturgemäss das Privatleben mehr in den Vordergrund des allgemeinen Interesses, fand auch in der Litteratur eine viel ausgedehntere Berücksichtigung. Die Begründung eines eigenen Herdes beginnt als der wichtigste Wendepunkt des Lebens betrachtet zu werden: daher die vielen Stücke des Menander, in denen die

Schliessung einer glücklichen Heirath als höchstes Ziel erstrebt und erreicht wird [40]). Uns erscheint dieses Motiv wegen seiner unendlichen Häufigkeit in der modernen Komödie überaus trivial, allein damals war sein Hervortreten von nicht geringer culturgeschichtlicher Bedeutung, denn dass die Schilderung der heftigen Liebe Hämon's zu seiner Braut bei Sophokles (s. oben S. 169) in der älteren Dichtung, so weit wir sehen können, so vereinzelt dasteht, ist ein Zeichen der geringen Beachtung, deren man im Ganzen solche Verhältnisse werth fand. Ueberhaupt ist die steigende Bedeutung, welche in der mit Alexander dem Grossen beginnenden Periode dem Familienglücke beigelegt wurde, an vielen Spuren erkennbar [41]), wie es denn z. B. kaum eine lieblichere Darstellung eines befriedigten häuslichen Daseins giebt als diejenige, die das achtundzwanzigste Idyll des Theokrit bietet. Auch die Theoretiker der zwischen Alexander dem Grossen und dem Beginne unserer Zeitrechnung liegenden Epoche haben das Thema der Bedeutung der Ehe allem Anschein nach mit Vorliebe ergriffen. Schon Aristoteles ist hier vorangegangen. Abgesehen von der wichtigen Stelle der nikomachischen Ethik (1162a 16—27), in welcher er die Ehe als einen Bund beschreibt, der sowohl auf dem beiderseitigen Nutzen als auf der Freude des einen Theiles an der die seinige ergänzenden Tüchtigkeit des andern beruht, hat er dem Zusammenleben von Mann und Frau eine eigene Schrift gewidmet, von der sich wichtige Reste in mehrfach umgewandelter Gestalt in jener schon zweimal angeführten lateinischen Uebersetzung erhalten haben, die dem dreizehnten Jahrhundert angehört und den Titel eines zweiten Buches der Oekonomik trägt [42]). Wir finden darin fast alle diejenigen Gedanken über die Ehe, welche mit geringen Modificationen bei den Moralphilosophen der Folgezeit wiederkehren, und erkennen daran, wie sehr dieselben in diesem Punkte von dem grossen Denker abhängig sind. Auch in dem dritten und vierten Kapitel des ersten Buches der unter seinem Namen überlieferten Oekonomik, welches zwar nicht seiner Form aber doch seinem wesentlichen Inhalte nach gewiss auf ihn zurückgeführt werden muss, wird die Bedeutung und Würde der Ehe auf eine Weise, welche den Einfluss Xenophon's verräth, liebevoll an das Licht gestellt [43]): wie bei diesem wird aus der Verschiedenheit der Naturanlage des Mannes und des Weibes die Nothwendigkeit ihres Zusammenwirkens für die Zwecke des Lebens abgeleitet. Theophrastos erörterte in einer eigenen Schrift die Frage, ob ein Weiser heirathen solle, und ge-

langte zu einem negativen Resultate (Hieron. adv. Jovin. 1, 36. 37), ein neuer Beweis, wie sehr die Ehe die Peripatetiker beschäftigte. In gleichem Sinne soll sich Epikuros geäussert haben (Diog. L. 10, 119; Epiktet Diss. 1, 23, 3. 3, 7, 19; Sen. fr. 45 H), aber wenigstens bei diesem handelte es sich augenscheinlich nicht sowohl um das Wünschenswerthe des ehelichen Bundes überhaupt als um seine Vereinbarkeit mit dem besonderen Berufe des Philosophen: polemisirt doch auch sein Anhänger Philodemos in der Schrift über die Tugenden und Laster (col. 2. 3) gegen die in Xenophon's Oekonomikos entwickelten Auffassungen, aber ohne dabei die Ehe selbst anzugreifen. Von Theophrast's Schüler Demetrios von Phaleron rührte ein Buch über die Ehe her, von dem wir nichts kennen als den Namen (Diog. L. 5, 81). Ueber denselben Gegenstand hat einer der beiden stoischen Philosophen, welche den Namen Antipater trugen, ein Buch verfasst, von dem ein ziemlich grosses Bruchstück erhalten ist (Stob. 67, 25): dieses bewegt sich im Ganzen in ähnlichen Gedankenreihen wie die Ausführungen des Aristoteles, verdient aber wegen der Art, wie darin die Aufgabe des Mannes der Frau gegenüber bestimmt wird, eine besondere Beachtung. Es werden diejenigen Männer getadelt, welche um der reichen Mitgiften, der Schönheit oder sonstiger Eigenschaften ihrer Frauen willen sich ihnen unterordnen statt sie, wie es sich gebührt, zur ordentlichen Hausverwaltung anzuleiten, in der Gottesfurcht zu fördern, von Putzsucht zurückzuführen, zu besonnenem Insaugefassen der Zukunft zu gewöhnen: man erkennt hierin im Wesentlichen dieselbe Anschauung, von welcher Xenophon ausgeht und welche so vielen Aeusserungen über die Pantoffelehen zu Grunde liegt. Nicht ohne Interesse, weil wohl in polemischem Sinne gegen Theophrast und Epikur gemeint, ist die gegen den Schluss dieses Schriftstückes sich findende Bemerkung, dass Philosophen und Staatsmänner der Frauen am meisten bedürfen um der Sorge für die Hausverwaltung enthoben zu sein und ungestört ihrem Berufe leben zu können. Eine Reihe werthvoller Behandlungen der Ehe, aus denen Bruchstücke in die Sammlung des Stobäos übergegangen sind, hat Neupythagoreer und Neupythagoreerinnen, die wahrscheinlich in das erste Jahrhundert vor oder das erste nach Christus zu setzen sind [44]), zu Urhebern: dahin gehören Nikostratos, Kallikratidas, dessen angebliche Tochter Phintys und Periktione, von denen die beiden letzteren ausführliche Vorschriften für das Verhalten der Frau in der Ehe geben (Stob. 74, 61. 61a. 85, 19). Unter den bekannteren Schriftstellern der Kaiser-

zeit haben hauptsächlich Musonios, Plutarch, Iamblichos, der anmuthige Dichter Naumachios und der späte Neuplatoniker Hierokles den Werth und die Pflichten der Ehe zum Gegenstande der Betrachtung gemacht, jedoch ragt darunter für uns Plutarch bei Weitem hervor, theils weil das von ihm unter dem Namen „Eheliche Vorschriften“ verfasste Werk uns vollständig erhalten ist, während wir von jenen anderen nur einige Bruchstücke bei Stobäos besitzen, theils weil er darin offenbar nicht bloss die Resultate seines eigenen Nachdenkens und Beobachtens giebt. Man sieht es den von ihm zusammengestellten Bemerkungen, unter denen sich einige wahrhafte Kernsprüche finden, an, dass sie vorherrschend aus einer mannigfaltigen Lektüre geschöpft sind, so dass wir an ihnen wohl einen Niederschlag dessen vor uns haben, was in der Diadochenzeit und den auf sie folgenden Jahrhunderten über die Ehe gedacht und gesagt worden war.

In Folge dieser Häufigkeit der Behandlung haben die Pflichten der Ehe vielleicht einen vollständigeren litterarischen Ausdruck erhalten als die irgend einer anderen Seite des Lebens, wobei die Grundanschauungen durch die verschiedenen Jahrhunderte hindurch im Wesentlichen unverändert bleiben. Gern betonen die Moralphilosophen, wie alle verwandtschaftlichen und freundschaftlichen Verhältnisse von der Ehe, dafern diese ihren Namen wahrhaft verdient, an Innigkeit übertroffen werden. In der lateinisch erhaltenen Partie von Aristoteles' Oekonomik (S. 653. 654) wird ausgeführt, wie Eheleute nur dann ihren Freunden nützlich sein und ihre Feinde schrecken können, wenn sie unter sich in völliger Harmonie leben, wozu unter Anderem das gehört, dass der eine Theil die Eltern des andern wie seine eigenen betrachtet und behandelt, und an einer andern Stelle (649), wie die Verbindung erst durch das gemeinsam erlebte Unglück ihre volle Bewährung und Befestigung erhält; Periktione schildert mit Wärme den Segen, den ein gutes Verhältniss zwischen Mann und Frau über das gesammte Hauswesen mit Einschluss nicht bloss der Kinder und sonstigen Anverwandten, sondern auch der Sklaven ausgiesst; ähnlich äussern sich Antipater und Musonios. Plutarch verbreitet sich an mehr als einer Stelle seiner ehelichen Vorschriften über das gleiche Thema. Der normale Zustand ist nach ihm die gegenseitige Durchdringung des gesammten Seins wie sie bei sich vermischenden Flüssigkeiten Statt findet (142f), ein Vergleich, den übrigens bereits Antipater (Stob. 67, 25) gebraucht hatte; die Güter- und Lebensgemeinschaft zwischen beiden soll eine unbedingte sein,

so dass jeder von ihnen das den andern Angehende als ihn selbst betreffend etwa so empfindet wie die eine Seite eines menschlichen Körpers das, wovon die andere berührt wird (140 e); verständiger Sinn führt auf beiden Seiten Glück, das Gegentheil Unglück herbei (140 f); auch fehlt es nicht an mannigfachen Winken, wie Störungen des ehelichen Friedens verhütet und, wenn dennoch ausgebrochen, wieder beseitigt werden können (138 e. 140 a. 143 d. e). Im Interesse der Völligkeit des Gemeinschaftslebens räth Hierokles, dass Eheleute in der Theilung der Arbeit nicht zu weit gehen, sondern sich gelegentlich in ihrem Thun gegenseitig unterstützen (Stob. 85, 21), und Naumachios, dass die Frau dem Manne in seinen besonderen Angelegenheiten mit ihrem Nachdenken behülflich sei, wenn er selbst sie zur Vertrauten mache (Stob. 74, 7). Wie bei solchem einträchtigen Zusammenleben und Zusammenwirken das in höherem Maasse entscheidende Moment auf Seiten des Mannes liegen muss, wird mehrfach hervorgehoben. So soll nach den Auseinandersetzungen der lateinisch erhaltenen aristotelischen Oekonomik (648) die Frau in dem Charakter ihres Gatten das von der Gottheit ihr aufgelegte Gesetz ihres Lebens erkennen und kann, je bereitwilliger sie sich diesem fügt, desto sicherer in der ihr zugehörigen Sphäre des Hauswesens regieren; einzig der Fall, dass er Schimpfliches von ihr verlangt, soll sie nicht gehorsam finden. Der Pythagoreer Kallikratidas kommt, indem er die Art der Leitung näher zu bestimmen sucht, welche der Mann der Frau gegenüber zu üben hat, zu dem Ergebnisse, dass sie weder die des Herrn sein dürfe, der bloss sein eigenes, noch die des Aufsehers, der bloss das Interesse des geleiteten Gegenstandes im Auge habe, vielmehr müsse sie der des Staatsmannes gleichen, der das gemeinsame Interesse wahrnehme (Stob. 85, 17); in einem Briefe über den Nutzen der Ehe (Stob. 74, 57) hat sich Iamblichos diesen Gedanken angeeignet. Vollends zeugt ein Satz Plutarch's (139 c), dessen pythagoreischer Ursprung durch die Vergleichungssphäre, welcher er entnommen ist, unverkennbar wird, von dem tiefen Nachdenken dieser Philosophenschule über den Gegenstand. Er lautet: „Wie, wenn zwei zusammenklingende Töne genommen werden, die Melodie sich nach dem tieferen richtet, so wird in einem auf Besonnenheit beruhenden Hauswesen jede Handlung von beiden in Uebereinstimmung ausgeführt, lässt aber die Leitung und die Denkweise des Mannes hervortreten.“ Kaum dürfte es möglich sein, die Forderung, in welcher das gesammte Alterthum übereinstimmte, mit grösserer Zartheit auf ihr richtiges Maass zurückzuführen.

Von der erziehenden Einwirkung beider Theile auf einander ist häufig die Rede, doch erscheint begreiflicher Weise die des Mannes auf die Frau als die wichtigere. Aristoteles legt es in der lateinisch erhaltenen Oekonomik (650) den Männern besonders an das Herz es damit ernst zu nehmen, weil die geistige Beschaffenheit der Frauen von dem entscheidendsten Einflusse auf die Kinder ist, und vergleicht die darauf gewandte Fürsorge mit der des eifrigen Landmannes für seinen Acker. Nach Antipater (Stob. 67, 25) soll der Mann die Frau in der Hausverwaltung und der Erkenntniss der beiderseitigen Lebensaufgaben unterweisen, zur echten Frömmigkeit anhalten, von Luxus und Wollust entwöhnen und zu einer gesunden Berücksichtigung der Zukunft führen. In einem der unter dem Namen des Hippokrates erhaltenen Briefe (II, 911 L) heisst es, die Frau bedürfe eines sie zur Besonnenheit Anleitenden, weil in ihrer Natur eine Neigung zur Zügellosigkeit liege, die täglich unterdrückt werden müsse; aus dem gleichen Grunde verlangt Plutarch in der Schlusspartie seiner ehelichen Vorschriften (145 d) Theilnahme der Frauen an der Gedankenzucht der Männer. An anderen Stellen dieser Schrift spricht derselbe davon, wie der Mann der Frau leicht etwas von seinen Eigenschaften einflösse und wie er selbst Schamhaftigkeit zeigen müsse, um sie nicht zur Zügellosigkeit zu verleiten (140 c. 144 f), aber er tadelt auch diejenigen, welche Frauen von hervorragenden Anlagen niederzuhalten suchen um sie besser beherrschen zu können (139 b). Auf die Mahnung der Putzsucht der Frauen nicht nachzugeben, welche sowohl er (139 d) als Nikostratos (Stob. 74, 62. 63) an die Männer richten, scheint das Vorbild von Xenophon's Ischomachos, in dessen ehelicher Pädagogik dieser Punkt ebenfalls eine Rolle spielt, von Einfluss zu sein. Die erziehende Einwirkung der Frau auf den Mann kann unter Umständen, wie in einem Bruchstücke des Euripides (Fr. 1041) hervorgehoben wird, seine Zurückhaltung von Verschwendung zum Ziele haben, ihre wichtigste und dankbarste Aufgabe aber besteht darin, dass jene den Zorn dieses besänftigt. Darum ist es in der Alkestis (769—771) einer der schönsten Züge in dem Charakter der Titelheldin, dass sie ihren Gatten, wenn derselbe gegen die Sklaven erzürnt war, stets zur Milde zu stimmen gewusst hat und dadurch den letzteren zu einer Mutter geworden ist; allgemeine Vorschriften in dieser Richtung geben Plutarch (143 c) und Naumachios (Stob. 74, 7).

Aus der Heiligkeit der Ehe folgt nothwendig, dass Ehebruch

als ein schwerer Frevel angesehen wurde, was natürlich nicht ausschliesst, dass er thatsächlich oft vorkam, noch weniger, dass man gelegentlich in frivolen oder verdriesslichen Stimmungen seine Häufigkeit übertrieb und ihn wie etwas einmal Unvermeidliches behandelte. Schon Telemachos erlaubt sich in der Odyssee (1, 216) den Scherz, dass niemand mit Sicherheit wissen könne, wer sein Vater sei, einen Scherz, den sich nicht bloss Menander zweimal (Fr. 254. 631) angeeignet, sondern den auch Sophokles (Fr. 84) in eine seiner Tragödien übertragen hat. In gleichem Sinne sagt der Komiker Anaxandridas (Fr. 52), eine schöne Frau gehöre mehr ihren Nachbarn als ihrem Gatten, und Apollodoros (Stob. 6, 28), keine Thür sei so fest verschlossen, dass nicht ein Wiesel oder ein Ehebrecher durch sie einschlüpfen könne; auch wird auf der Bühne wiederholt der Rath ertheilt Frauen nicht zu ängstlich zu bewachen, weil dies eine durchaus vergebliche Mühe sei (Eurip. Fr. 322. 1046; Alex. Fr. 295; Stob. 74, 27 a).

Auffallender als dies ist, dass, wo von der unbedingten Verwerflichkeit des Ehebruchs die Rede ist, sehr vorherrschend nur an das unerlaubte Verhältniss einer Ehefrau mit einem fremden Manne gedacht wird. Durch ein solches vergehen sich beide Theile schwer, die Frau, indem sie die Würde ihres Geschlechts preisgiebt, ihr Verführer namentlich auch dadurch, dass er das Gastrecht verletzt, denn er ist der Gast des Hauses, dessen Frieden er stört. Die letztere Seite der Sache tritt besonders in den mythischen Erzählungen stark hervor, denn je höher das Heroenzeitalter, wie es in der Darstellung der Dichter sich spiegelt, alle aus den Beziehungen der Gastfreundschaft entspringenden Pflichten stellte, um so schärfer musste es den verurtheilen, der ebenso wie gegen diejenigen Gottheiten, unter deren Anrufung die Ehe geschlossen war, auch gegen den gastlichen Zeus frevelte. In der Ilias (3, 351—354) fleht Menelaos, indem er die Lanze gegen Paris entsendet, zu Zeus um Gelingen des Wurfes, damit an dem Schicksale seines Gegners Allen klar werde, was es heisse genossene Gastfreundschaft so zu erwidern wie dieser gethan hat; nach dem Ausdrucke des Chores in Aeschylos' Agamemnon (61; vergl. 362. 748) ist es der gastliche Zeus, der über den Sohn des Priamos die Strafe verhängt; bei Euripides (Tro. 866) wird derselbe ‚Täuscher des Gastfreundes' — ξεναπάτης — genannt; eine ähnliche Auffassung durchzieht den Bericht Herodot's über seine Schicksale (2, 113—115). Pindar sagt von

Peleus, dass er den Lockungen des schönen Weibes des Akastos Widerstand leistete, weil er den Zorn des gastlichen Zeus scheute (Nem. 5, 33); das gleiche Motiv schreibt Alexander Aetolos (Anth. gr. I, 209) dem Antheus zu, der die Gattin des Milesiers Phobios zurückwies. Die Anordnungen, welche das bürgerliche Gesetz an vielen Orten Griechenlands traf, stehen mit dieser Anschauung durchaus in Uebereinstimmung; allerdings scheint es vielfach dem beleidigten Gatten Spielraum gegeben zu haben, ob und inwieweit er seine Rache verfolgen wollte. Ein Sühngeld (*μοιχάγρια*), durch welches sich derselbe von dem Ehebrecher abfinden lässt, wird in der Odyssee (8, 332) erwähnt, und dass ein solches Abfinden auch in Athen zur Zeit seiner höchsten Cultur zwar nicht als vollkommen gesetzmässig angesehen wurde, aber thatsächlich öfter vorkam, lehren mehrere Stellen der Redner (g. Neär. 65; Lys. 1, 25—29). Dem Gesetze Athen's entsprach es, dass der Gatte den Ehebrecher ebenso wie der zum Schutze berufene Anverwandte den Verführer einer unverheiratheten oder verwittweten Angehörigen, wenn er ihn auf frischer That ertappte, sofort tödtete, ohne dass er deshalb wegen Mordes hätte zur Rechenschaft gezogen werden können; eventuell durfte er ihm auch eine körperliche Misshandlung eigenthümlicher Art[45]) zufügen; war die sofortige Züchtigung nicht ausführbar, so stand ihm der Weg der gerichtlichen Klage offen. Von Xenophon (Hier. 3, 3) wird angedeutet, dass in Betreff der Straflosigkeit dessen, der den Ehebrecher ermordete, in vielen andern Staaten ähnliche Bestimmungen bestanden; ebenso stellt Platon (Gess. 9, 874 c) unter dem religiösen Gesichtspunkte als Regel auf, es solle ein solcher ebenso als rein gelten wie der, der bei der Vertheidigung seines Vaters einen Menschen tödte. In Tenedos war es ausdrücklich gestattet den Ehebrecher mit einem Beile niederzuhauen (Arist. Fr. 551; Paroemiogrr. gr. I, 317); bei den epizephyrischen Lokrern scheint er von der Strafe der Blendung bedroht gewesen zu sein (Aelian v. h. 13, 24; Val. Max. 6, 5, ext. 3); in Lepreos und Gortyn wurde er öffentlich beschimpft und lebenslänglich geächtet, wozu am letzteren Orte insbesondere auch die Ausschliessung von allen öffentlichen Aemtern gehörte (Herakl. Pont. 14; Aelian v. h. 12, 12). Hier und da wurde auch die Frau, die sich des Ehebruchs schuldig gemacht hatte, ähnlichen Strafen ausgesetzt: in Lepreos stellte man sie in einem dünnen ungegürteten Gewande eilf Tage lang zum allgemeinen Gespött auf dem Markte aus (Herakl. Pont. a. a. O.); in Pisidien führte man sie sammt ihrem

Buhlen auf einem Esel durch die Stadt (Nikol. Dam. 130); in Kyme fügte man diesem Eselritte noch die weitere Beschimpfung hinzu, dass man sie auf dem Markte auf einen weithin sichtbaren Stein stellte und dann diesen als durch sie verunreinigt behandelte (Plut. M. 291 e; Hesych. s. v. Ὀνοβάτιδες). Der hierbei zu Grunde liegende Gedanke, dass sie in Folge ihres Vergehens unrein ist und unrein bleibt, kam auch in den Einrichtungen Athen's zum Ausdruck, nach welchen die Ehebrecherin von den öffentlichen Gottesdiensten ausgeschlossen war; wagte sie es dennoch dabei zu erscheinen, so war jedermann berechtigt ihr die Kleider zu zerreissen, ihr den Schmuck wegzunehmen und sie zu schlagen (Aeschin. 1, 183; g. Neär. 86). Und so entsprach es zwar nicht völlig den priesterlichen Traditionen, wohl aber einer tiefen und gesunden nationalen Empfindung, wenn Theano auf die Frage, wie lange nach der Berührung mit einem Manne eine Frau wieder rein sei, zur Antwort gab, nach der mit ihrem Gatten sei sie es sogleich, nach der mit einem Fremden werde sie es niemals wieder (s. Bd. 1, S. 133). Eine andere Pythagoreerin, Phintys, entwickelt in einer bei Stobäos (74, 61) erhaltenen Partie ihrer Schrift über die Besonnenheit des Weibes die inneren Motive dieser strengen Auffassung wohl am vollständigsten. Der Ehebruch der Frau ist eine Verletzung sowohl der Götter des Geschlechts, in das sie eingetreten ist, weil sie diesen statt echter Helfer unechte gebiert, als der Götter des Geschlechts, dem sie von väterlicher Seite angehört, weil sie bei diesen die eheliche Treue geschworen hat; nicht minder ist er eine Verletzung der Staatsgesetze: die Götter haben für ihn keine Verzeihung, und darum giebt es auch kein Mittel sich von der durch ihn entstandenen Befleckung zu reinigen.

Wenn die Untreue des Mannes gegen die Ehefrau nicht einer gleich scharfen allgemeinen Verurtheilung begegnete, so wirkte darauf wohl ein, dass man in ihr nicht ebenso unmittelbar einen Frevel gegen die Götter erkannte, sondern sie nur unter dem Gesichtspunkt eines schweren Unrechts gegenüber der angetrauten Gattin fasste, jedoch waren alle nicht ganz leichtfertigen Geister weit entfernt darin etwas Geringfügiges zu erblicken. Die Eifersucht, welche der Mythos der Himmelskönigin Here gegen ihren göttlichen Gemahl angedichtet hat, ist der Reflex einer Empfindung, die man bei jeder sterblichen Frau als selbstverständlich und durchaus geboten betrachtet. Athenäos (13, 556 b. c) macht mit Recht darauf aufmerksam, wie hierin die Ilias den Unterschied barbarischer und hellenischer

Sitte kennzeichnet: Hekabe duldet willig, dass eine Nebengattin und zahlreiche Kebsweiber ihr zur Seite stehen, ohne dass ihr Verhältniss zu Priamos dadurch gestört wird (Il. 8, 304. 21, 85. 22, 48. 24, 497); dagegen ruft Amyntor's Liebe zu einem Kebsweibe ein unheilbares Zerwürfniss zwischen ihm und seiner Gattin hervor (Il. 9, 450). So dürfte wohl auch die Gutmüthigkeit, mit welcher die Troerin Theano, Antenor's Gemahlin, dessen unechten Sohn ihren eigenen Kindern gleich hält und mit ihnen aufzieht (Il. 5, 70), bei einer Griechin schwerlich wiederzufinden sein, und wiewohl die homerischen Gedichte Beispiele eines dem des Amyntor ähnlichen Verhaltens auch bei den hellenischen Helden Agamemnon (Il. 1, 113) und Telamon (Il. 8, 284) kennen, so deuten sie doch keineswegs die Unanstössigkeit desselben an. Das Benehmen des Laertes, der aus Rücksicht auf Antikleia jeden Umgang mit der schönen Eurykleia vermeidet, erscheint vielmehr in ihnen als das einzig mustergültige (Od. 1, 433); höchstens Menelaos findet in den ganz besonderen Umständen eine Rechtfertigung, wenn er, der von seiner Gattin einen männlichen Leibeserben nicht erhalten hat, aber als König Sparta's ihn nicht entbehren kann, sich im Alter mit einer Sklavin verbindet, wozu noch kommt, dass Helena am wenigsten ein Recht hat ihm deshalb zu zürnen (Od. 4, 12) [46]. Ganz ähnliche Auffassungen durchziehen die Behandlung der griechischen Heldensage in der attischen Tragödie. Die sanfte Deianeira in Sophokles' Trachinierinnen (536—554) weiss ihrem Gemahl zu verzeihen, aber der Gedanke seine Liebe mit einem jungen blühenden Weibe theilen zu sollen ist ihr unerträglich; Klytämnestra sucht sowohl bei Aeschylos (Ag. 1438—1447) als bei Euripides (El. 1032—1040) ihren Verrath unter Anderem durch die Hinweisung auf Agamemnon's Untreue zu vertheidigen; in der Andromache lässt Hermione den Entschuldigungsgrund, der aus ihrer Kinderlosigkeit für Neoptolemos' Verhältniss zu Andromache entnommen werden soll, nicht gelten. Auf dem Boden des wirklichen Lebens warnen ernstere Männer nachdrücklich davor diejenigen durch Untreue zu kränken, mit denen man eine Gemeinschaft für das Leben geschlossen hat: so thut es in eindringlichen Worten Isokrates im Nikokles (40); so wird im aristotelischen Oekonomikos (1344 a 12) unter Bezugnahme auf einen pythagoreischen Ausspruch, der die Frau als das Schutzrecht im Hause ihres Gatten geniessend bezeichnet, an die darin liegende schwere Verfehlung erinnert; auch das siebente Buch der Politik (1335 b 38 fgg.) enthält eine ähnliche Aeus-

serung. Von den Krotoniatinnen erzählt Iamblichos (de Pyth. v. 132), dass sie den Pythagoras einmal zu einer Einwirkung auf ihre Männer vermocht haben, welche dazu führte, dass diese alle Verhältnisse zu Concubinen oder Hetären abbrachen. Selbst Platon, so wenig er sonst geneigt ist, den Anwalt des weiblichen Geschlechts zu machen, verpönt als Verfasser der Gesetze jede nicht auf die Gewinnung ehelicher Nachkommenschaft gerichtete Zeugung, nicht ohne dabei hervorzuheben, wie ihr Vermeiden das Vertrauen und die Liebe der Frau zum Manne fördert (8, 839 a), und spricht den Wunsch aus, dass die Gesetzgebung aller Staaten sie durch Ausschluss von allen bürgerlichen Ehren bestrafen möge (8, 841 e). Aber wie seine Ausführung deutlich genug durchblicken lässt, dass die Praxis seiner Zeitgenossen hinter seinem Ideale weit zurückstand, so gestatten auch eine Erzählung in der Rede gegen Neära (21. 22) und die Klage der Syra in Plautus' Mercator (807), einem Stücke, das hierin augenscheinlich die attische Sitte wiedergiebt, keinen Zweifel daran, dass Umgang verheiratheter Männer mit Hetären nichts ganz Seltenes war und von Seiten der öffentlichen Meinung nicht besonders streng beurtheilt wurde. Vielleicht gehörte ein hoher Grad von Selbstgefühl auf Seiten der Frau oder eine ungewöhnliche Zügellosigkeit auf Seiten des Mannes dazu, um jene zu veranlassen daraus den Grund zu Schritten bei den Behörden zu entnehmen: dieselben konnten entweder in einer Klage wegen Misshandlung, wie Panope bei Alkiphron (1, 6) sie ihrem Gatten androht [47]), oder in einem Antrage auf Scheidung, wie ihn Alkibiades' Gemahlin Hipparete stellte (Plut. Alk. 8; Pseudandok. 4, 14), bestehen. Sonst mochte der Rath sich durch dergleichen nicht zu sehr aus der Fassung bringen zu lassen, den sowohl Periktione (Stob. 85, 19) als Plutarch (M. 140 b. 144 a) den Frauen ertheilen, auch in der attischen Periode oft genug gegeben und befolgt werden. Abgesehen von solchen Fällen des eigentlichen Ehebruches wurden leisere Regungen der Untreue sehr oft durch die Reize der Haussklavinnen hervorgerufen; wenigstens sind die Erwähnungen, dass die Herrinnen mit eifersüchtigem Auge auf diese blickten, überaus häufig. In Aristophanes' Frieden (1138) gehört zu den Freuden des Friedens, welche der Chor der Landleute sich ausmalt, auch die Möglichkeit gelegentlich, wenn die Frau im Bade ist, der hübschen thrakischen Dienerin einen Kuss zu geben. In Lysias' Rede über den Mord des Eratosthenes (12) neckt die Frau des Euphiletos, deren Buhle im Hause versteckt ist und die ihre

Unruhe unter Scherzen zu verbergen sucht, ihren Mann mit seinen Vertraulichkeiten mit der Haussklavin. Bei Xenophon (Oekon. 10) überwindet Ischomachos die Putzsucht seiner jungen Gattin hauptsächlich dadurch, dass er ihr die Ueberzeugung beibringt, dass die Sklavinnen ihr nie gefährlich werden können. Theophrast zählt unter den Plagen der Ehe auch die auf, dass die Frau den Mann immer ausfragt, was er mit der Haussklavin gesprochen habe. Gorgias lebte nach Plutarch's (M. 144 c) Erzählung mit seiner Gemahlin in Unfrieden, weil er ihr Anlass zur Eifersucht auf eine Sklavin gab. Es scheint fast, als ob das Unnatürliche der attischen Sitte sich dadurch rächte, dass der Mangel an Gelegenheit zu einem unbefangenen Verkehre der Geschlechter mit einander die Männer gegen die Reize der einzigen weiblichen Wesen, mit denen sie ausser ihren Frauen und Töchtern in tägliche Berührung kamen, um so empfänglicher machte. Vertraulichkeiten zwischen der Hausherrin und einem männlichen Sklaven gehörten in der attischen Periode, wo der Unterschied zwischen Freien und Sklaven noch im unmittelbaren Gefühl lag, vermuthlich zu den grössten Ausnahmen, scheinen aber in der Zeit der römischen Herrschaft nicht mehr so ganz selten gewesen zu sein, da Nikostratos es für nöthig hält davor ausdrücklich zu warnen (Stob. 74, 65).

Der Grundton, der die griechische Auffassung der Ehe durchzieht, ist im Grossen und Ganzen ein unserem Gefühle sympathischer; indessen fehlt es in den uns bekannten Sitten einzelner Zeiten und Orte auch nicht an Momenten, die uns fremdartig berühren. Zwei eigenthümliche Neigungen wirken dabei zusammen, einmal die die aus dem unmittelbaren Wesen der Ehe entspringenden Rücksichten hintanzusetzen, wenn anderweitige Verhältnisse der eigenen Familie in das Spiel kommen, und zweitens die als den weitaus wichtigsten Zweck der Ehe den Besitz von Kindern zu betrachten.

Der Einfluss der zuerst erwähnten Neigung ist für uns nur in Athen erkennbar, wo die Bedeutung der Familienzusammengehörigkeit eine so überaus grosse war. Die früher (S. 163) angeführten Anordnungen über die Erbtöchter lehren deutlich, dass eine Anschauung möglich war, nach welcher eine Frau auch nach der Verheirathung ihrem väterlichen Hause angehörig blieb. Aber auch in andern Fällen war das Band, das sie mit demselben noch verknüpfte, ein sehr starkes; so lesen wir in Demosthenes' Rede gegen Spudias (4), wie Polyeuktos die Auflösung der Ehe seiner Tochter mit Leokra-

tes veranlasst, weil er mit diesem in Differenz gerathen ist. Insbesondere aber scheinen die für die Schliessung einer normalen Ehe an sich maassgebenden Gesichtspunkte nicht selten durch die Rücksichten durchkreuzt worden zu sein, welche die Männer auf unversorgte weibliche Geschlechtsangehörige zu nehmen hatten. Schon oben (S. 163) wurde berührt, wie die Bestimmungen, welche Platon in den Gesetzen (11, 924 e; vergl. 6, 774 e) über die Versorgung verwaister Mädchen verlangt, in einem gewissen Zusammenhange mit den thatsächlichen Lebensgewohnheiten Athen's stehen. Nach dem Philosophen soll, falls nicht etwa der Vater eines solchen Mädchens schon anderweitige testamentarische Verfügungen getroffen hat, bei passendem Altersverhältniss vom Oheim an immer der innerhalb des Geschlechts demselben zunächst Stehende es zu heirathen verbunden sein, so dass dieser dem Vetter, der Vetter dem Grossoheim und dessen Nachkommen und die Anverwandten väterlicher Seits denen mütterlicher Seits von gleichem Grade vorangehen; indessen verschweigt er nicht, dass daraus manche Unzuträglichkeiten hervorgehen können (11, 925 d). Höchst überraschend aber ist, dass, während er als den nächsten zur Heirath berechtigten und verpflichteten Geschlechtsangehörigen den Oheim behandelt, die damit gezogene Grenze im Leben vereinzelt noch überschritten worden ist, denn wir stossen in dem, was uns über athenische Dinge berichtet wird, auf zwei Beispiele der Ehe eines Mannes mit einer Halbschwester, die Tochter desselben Vaters, aber einer andern Mutter war (Plut. Them. 32; Dem. 57, 21); ein drittes, das des Kimon (Plut. Kim. 4. 15; Corn. Nep. Cim. 1), lässt sich ihnen nicht mit Sicherheit an die Seite stellen, weil die darauf bezüglichen Mittheilungen durch Parteihass getrübt zu sein scheinen. Bei der Stärke, mit der sich das nationale Gefühl gegen jede Verbindung zwischen Blutsgeschwistern empörte, ist es jedoch undenkbar, dass dergleichen in einem andern Lichte als in dem einer geduldeten und nicht allzu anstössigen Ausnahme betrachtet worden sein sollte: ist doch auch das Stillschweigen Platon's, der das in den Augen seiner Volksgenossen Naturgemässe gern festhält, in diesem Punkte beredt genug.

Die einseitige Hervorkehrung der Kindererzeugung als des Zweckes der Ehe zeigt das Bedenkliche ihres Einflusses am hervortretendsten in Sparta. Hier war es eine Lebensfrage für das Gemeinwesen, im Wege einer strengen öffentlichen Aufsicht über die Eheschliessung für einen hinreichenden Nachwuchs an jungen Bürgern

zu sorgen, weil die vielen Kriege deren Zahl oft sehr zusammenschmelzen liessen; vor Allem aber mussten die Königsgeschlechter um jeden Preis vor dem Erlöschen geschützt werden. Welche Conflicte dies zuweilen veranlassen konnte, darein gewährt einen lehrreichen Einblick, was Herodot im fünften Buche (39. 40) von dem Könige Anaxandridas berichtet. Weil das Aussterben der Königsfamilie unbedingt verhindert werden musste, verlangten die Ephoren von ihm die Auflösung seiner kinderlosen Ehe und die Eingehung einer andern, allein da er sich hierzu aus Liebe zu seiner Gattin durchaus nicht entschliessen konnte, so willigten sie zuletzt darein, dass er sie behielt und eine zweite Frau nahm, im Widerspruch mit der sonstigen spartanischen und überhaupt griechischen Sitte, welche die Bigamie streng verpönte. Das Normale war in einem solchen Falle, dass die Trennung der ersten Ehe der Schliessung der zweiten vorherging: dies lehrt auch das in Herodot's sechstem Buche (61—63) erzählte Beispiel des Ariston, der, nachdem er zwei Frauen nach einander wegen Kinderlosigkeit verstossen hatte, sich zuletzt mit einer dritten verband, die sich zu diesem Zwecke selbst von ihrem Manne scheiden musste. Indessen behält doch auch in Fällen dieser Art, deren Anstössiges sich durch die dabei waltenden ausserordentlichen Rücksichten mildert, das Princip der Monogamie selbst seine Anerkennung; um so unbegreiflicher erscheint, dass einem Berichte Xenophon's (St. d. Lak. 1, 7. 8) zufolge das Streben nach Erhaltung der Bürgerschaft in Sparta zu einem sehr viel widerwärtigeren Auswuchse, zu der Gestattung einer Art von Vielmännerei, geführt haben soll. Man würde dies auf Rechnung der Leichtgläubigkeit des Schriftstellers, der es noch dazu mit sehr harmloser Miene erzählt, setzen, wenn nicht ein so besonnener Gewährsmann wie Polybios (12, 6 b, 8) die Bestätigung böte[48]); freilich irrt auch er vermuthlich darin, dass er als von jeher bestehende gesetzliche Einrichtung behandelt, was gelegentlich zu dulden man im Laufe der Zeit durch den zunehmenden Menschenmangel sich veranlasst fand. In Athen entschloss man sich aus dem gleichen Beweggrunde vorübergehend zu einer gesetzlichen Bestimmung des Inhalts, dass es erlaubt sein solle eine Bürgerin zur Ehefrau zu nehmen, aber noch mit einer zweiten Kinder zu zeugen (*γαμεῖν μὲν ἀστὴν μίαν, παιδοποιεῖσθαι δὲ καὶ ἐξ ἑτέρας*, s. Diog. L. 2, 26; vergl. Athen. 13, 556 a). Dies diente zu grösserer Sicherung der Geschlechtserhaltung, indem die Söhne der bürgerlichen Concubine wenigstens vom Eintritt ihres mündigen Alters an

als rechtmässige Nachkommen ihres Vaters behandelt wurden, das Princip der Monogamie aber war dabei insofern gewahrt, als nur die wirkliche Gattin das Haus des Mannes theilte und gottesdienstlich und social die Stellung der Ehefrau behauptete; auf dem dadurch geschaffenen Zustande beruhen die beiden als demosthenisch überlieferten Reden gegen Böotos, in welchen die Söhne des Mantias und der Concubine Plangon von dessen ehelichem Sohne verklagt werden [49]). Die Thatsache, dass Doppelverbindungen von solcher Gestalt zeitweilig eine ausdrückliche staatliche Sanktion erhielten, gewährt aber zugleich einen weiteren Schluss auf die Art, wie die eheliche Untreue des Mannes überhaupt beurtheilt wurde. Sollte sie in einem milderen Lichte erscheinen, so musste sie ausserhalb des Hauses geübt werden, dagegen wurde sie zu einer das innerste Gefühl empörenden Verletzung, wenn sie das Heiligthum des Hauses entweihte; ja, so gewiss auch die griechischen Frauen an Gefühlsstärke sehr ungleich gewesen sein werden, so wird doch das Verhalten einer Hermione, einer Deianeira, einer Hipparete von diesem Punkte aus noch um Vieles verständlicher [50]). Ohne Zweifel war indessen auch die Benutzung jenes Gesetzes in den Augen der reiner gestimmten Athener eine Sache, die besser unterblieb: machen doch die Erzählungen des Sprechers in den Reden gegen Böotos den Eindruck, dass ihm ganz abgesehen von den besonderen Streitpunkten bei der Berührung des Verhältnisses seines Vaters zu Plangon nicht eben wohl ist. Dagegen hatte die Lösung einer kinderlosen Ehe nichts dem allgemeinen Gefühle Widerstreitendes. Ein von Isäos (2, 7—9) erwähnter Hergang zeigt dies deutlich. Menekles, der seiner von ihm innig geliebten Gattin das Glück des Kinderbesitzes zu verschaffen wünscht, wenn er auch selbst darauf verzichten muss, sucht sie zu bewegen in die Scheidung ihrer kinderlosen Ehe zu willigen, und sie weist zwar Anfangs den Gedanken entrüstet zurück, giebt aber zuletzt seinem Andringen nach. So steht es denn auch in einem gewissen Zusammenhange mit der Sitte des wirklichen Lebens, wenn Platon in den Gesetzen (6, 784 b) eine Vorschrift giebt, wonach Ehen, die zehn Jahre lang kinderlos geblieben sind, unter Verständigung mit den Verwandten und den von Staatswegen zur Beaufsichtigung bestellten Frauen wieder getrennt werden sollen. Sogar die Medea des Euripides deutet an, dass die Verbindung ihres Gemahls mit Glauke entschuldbar sein würde, wenn ihre eigene Ehe mit ihm kinderlos wäre (490).

Uebrigens war Ehescheidung auch ohne den Anlass der Kinderlosigkeit in Athen etwas Leichtes. Perikles soll sich von seiner Gemahlin, welche ihm zwei Söhne geboren hatte, unter gegenseitigem Einverständniss getrennt und sie einem andern Manne überlassen haben, weil beide sich in ihrem Zusammenleben nicht glücklich fühlten (Plut. Per. 24). In Demosthenes' erster Rede gegen Onetor wird erzählt, wie die Schwester des Verklagten von ihrem ersten Manne geschieden wurde, weil dieser sich mit einer Erbtochter verbinden wollte, und sich gleich darauf wieder mit Aphobos, dem Vormunde des Demosthenes, verheirathete, wie aber Aphobos und Onetor eine Scheidung auch dieser Ehe fingirten, damit bei der Auseinandersetzung über das Mündelgut ein Theil von Aphobos' Vermögen als zu der Mitgift gehörig von Onetor in Anspruch genommen werden konnte. Auch die Art, in welcher der Redner um die Wahrheitswidrigkeit ihrer Behauptungen darzuthun den unverändert fortgesetzten freundschaftlichen Verkehr der beiden Schwäger als Beweis benutzt, ist höchst bezeichnend, denn nicht dass nach der gegnerischen Darstellung Aphobos die Frau entlassen, sondern dass er nach derselben statt der voll gezahlten Mitgift ein bestrittenes Grundstück zurückerstattet hat, gilt ihm als der hauptsächliche Grund, weshalb, wenn sie richtig wäre, Onetor gegen Aphobos erzürnt sein müsste (31). Im Uebrigen sind die Formen, an welche die Ehescheidung geknüpft war, für uns ziemlich dunkel und nur so viel ersichtlich, dass das Verlassen des Mannes von Seiten der Frau — *ἀπόλειψις* — anders behandelt wurde als die Wegsendung der Frau von Seiten des Mannes — *ἀπόπεμψις* — und dass bei der ersteren die Frau ihre Klage persönlich im Amtshause des Archon einbringen musste (Plut. Alk. 8). Die Erschwerungen, an welche die Heimsendung der Frau geknüpft war, scheinen individuell verschieden und zum Theil von den besonderen Festsetzungen des Verlöbnissvertrages abhängig gewesen zu sein [51]).

Obwohl aber durch die zuletzt besprochenen Momente, die auf uns nothwendig abstossend wirken müssen, die reine Grundauffassung der griechischen Ehe mannigfach getrübt erscheint, so sahen doch die Griechen selbst gerade in dieser eines der unterscheidendsten Merkmale ihrer höheren Cultur gegenüber der Barbarensitte. Mochte die Ehe zwischen Halbgeschwistern von verschiedener Mutter in Athen eine vereinzelte Duldung finden, so war doch das bei den Orientalen vorkommende Zulassen von Verbindungen zwischen unmittelbaren

Blutsverwandten für die Griechen ein Gegenstand des Abscheus. Dies wird vornehmlich in einer Stelle der euripideischen Andromache (173—176) mit Schärfe geäussert, aber auch die historischen Schriftsteller deuten es wiederholt an [52]), und es ist daraus, als Aegypten unter griechisch-makedonische Herrschaft kam, ein eigenthümlicher Conflict entsprungen. Weil in diesem Lande Ehen zwischen leiblichen Geschwistern nicht bloss für erlaubt, sondern als Nachahmungen des von der Göttin Isis gegebenen Beispiels sogar für löblich galten (Diod. 1, 27; Philo Jud. II, 303), so fand der zweite Ptolemäer trotz seiner griechischen Herkunft es angemessen zur Genugthuung für seine neuen aber zum grossen Aergernisse für seine ursprünglichen Landsleute seine Schwester Arsinoe zu heirathen (Memnon 13, 14; Paus. 1, 7, 1), eine Handlungsweise, wegen deren er von Spöttern wie Sotades heftig angegriffen (Athen. 14, 621 a), aber freilich auch von Schmeichlern wie Theokritos im siebenzehnten Idyll (130 fgg.) gepriesen wurde. Allerdings mochte bei der Generalisirung solcher Vorwürfe gegen die ausserhellenischen Sitten, vielleicht sogar bei der den Griechen geläufigen Behauptung, dass die persischen Magier ganz unterschiedslos Verwandtenehen jeder Art gutgeheissen haben, zum Theil die Neigung mitwirken die Zustände der Barbaren recht schwarz zu malen; jedenfalls waren sie selbst von dem Gefühle beherrscht, dem die Sagen von Oedipus, von Myrrha, von Makareus zum Ausdruck dienen und von dem Platon (Gess. 8, 838 b. c) sagt, dass es als auf einem ungeschriebenen Gesetze beruhend den Seelen von früher Jugend an eingeflösst werde [53]). Und ebenso betonen sie gern, wie die Monogamie ein ihnen Eigenthümliches ist. Die Ilias kennt bei griechischen Fürsten wie Agamemnon, Telamon, Amyntor wohl Kebsweiber, aber keine Nebenfrauen, während sie den Priamos in Polygamie leben lässt (s. oben S. 195). Aehnliches meint die Sage, wenn sie theils den Kekrops theils dessen Sohn Erichthonios zum Stifter der Monogamie in Athen macht [54]). Dass Andromache bei Euripides (215; vergl. 243) den Unwillen der Hermione über das Doppelverhältniss ihres Gemahls durch Hinweisung auf die Polygamie der Thraker zu beschwichtigen sucht, ist für den Standpunkt der Sprecherin bezeichnend und soll den Zuschauern zum Bewusstsein bringen, wie hierin das barbarische Empfinden ein anderes ist als das hellenische. Aeschylos weiss in den Schutzflehenden noch einen dritten Punkt hervorzuheben, in welchem der Gegensatz sich offenbart. Als nächste Geschlechtsverwandte der Töchter des Danaos verlangen die Söhne des Aegyptos dieselben zu Gattinnen (388), und ob-

wohl dieser Anspruch im Allgemeinen auch den in Athen geltenden Lebensgewohnheiten gemäss ist, so muss er nach der in dem Gedichte dargelegten Anschauung dennoch zurückgewiesen werden, weil auf die Mädchen kein Zwang geübt werden darf, denn die nothwendige Begleiterin der Aphrodite ist Peitho, die Göttin der Ueberredung (227. 1033—1040). Mit anderen Worten, abweichend von der Sitte des Nillandes erheischt die hellenische, dass die Frau nicht anders als freiwillig die Ehe eingehe [55]).

Zufällig setzt uns ein erhaltenes Urtheil von orientalischer Seite in den Stand das Bild der Verschiedenheit, die in den beiderseitigen Auffassungen der Ehe waltete, in gewissem Sinne noch weiter zu vervollständigen. Herodot (1, 4) erwähnt persische Gelehrte, die es für eine Thorheit und ein Unrecht erklärten, dass die Europäer um eines entwichenen spartanischen Weibes willen den Krieg gegen Troja begannen und dadurch den Keim zu einem endlosen Zwiespalt zwischen beiden Welttheilen legten, während die weiseren Asiaten sich um ihre davongelaufenen Frauen niemals weiter bekümmert hatten. Mag man diesen Männern die Palme nüchterner Verständigkeit nicht vorenthalten, das Herz des Menschen und zumal des occidentalischen kannten jene Griechen besser, die von dem um eines untreuen Weibes willen geführten zehnjährigen Kampfe sangen [56]).

Zu der Familie gehören im weiteren Sinne auch die Haussklaven, denn wenn Sokrates in Xenophon's Denkwürdigkeiten (4, 4, 17) den die Gesetze treu befolgenden Mann deshalb preist, weil Eltern, sonstige Verwandte, Sklaven, Freunde, Mitbürger und Gastfreunde von ihm am sichersten die Gerechtigkeit erlangen, so entspricht der Sinn dieser Zusammenstellung der Auffassung des gesammten griechischen Alterthums. So sehr man auch vom Standpunkte der modernen Lebensentwickelung aus die Sklaverei verwerfen mag, das einmal vorhandene und in der Sitte aller antiken Culturvölker begründete Verhältniss legte Pflichten auf, mit denen es tiefere Naturen sehr ernst nahmen und an denen eine Darstellung der Ethik der Griechen nicht vorübergehen darf. Herrschte doch bei ihnen keineswegs die Ansicht vor, dass der Sklave bloss um des Herrn willen da sei, indem sie vielmehr gern von dem Gedanken ausgingen, dass jener ebenso sehr dieses wie dieser jenes bedürfe.

In der thatsächlichen Entstehung und Verbreitung der Sklaverei zeigt sich freilich zunächst das harte Kriegsrecht des Alterthums

wirksam, welches gestattete, dass nach der Eroberung einer fremden Stadt die Frauen und Kinder in die Sklaverei verkauft wurden und die wehrhaften Männer entweder dieses Loos theilten oder dem Schwerte des Siegers verfielen, denn der Grundsatz, den die Ilias (9, 593) in dieser Hinsicht ausspricht, ist der Ausdruck einer vielfach geübten Praxis, von der noch Polybios (2, 58, 9. 10) bestätigt, dass sie zu seiner Zeit als berechtigt anerkannt wurde. So lange man dabei Hellenen und Barbaren gleich behandelte, konnte das Schicksal der auf solche Weise ihrer Freiheit beraubten Personen besonderen Mitleides werth erscheinen, eine Stimmung, die in der Darstellung mythischer Hergänge öfter zum Ausdruck gelangt, und konnte auch der Gedanke Wurzel fassen, dass damit etwas Demoralisirendes verbunden sei, wie dies Eumäos in der Odyssee (17, 322) nicht ohne Klage und mit schonungsloser Härte der aristokratisch gesinnte Theognis (535) ausspricht (vergl. Bd. 1, S. 266). Allein obwohl noch während des peloponnesischen Krieges zahlreiche Fälle vorgekommen sind, in denen die Bewohner überwundener griechischer Städte zu Sklaven gemacht wurden [57]), so führte doch das seit den Perserkriegen scharf sich entwickelnde Gefühl für den Unterschied hellenischen und barbarischen Wesens zu einem Wandel der Sitte und der Anschauung. Man gewöhnte sich, wie schon die geläufigen Sklavennamen zeigen, die von barbarischen Völkerschaften hergenommen oder den bei diesen gebräuchlichen Eigennamen nachgebildet sind, vorherrschend nur aus solchen stammende Personen zu Sklaven zu wählen; namentlich geschah dies in Athen, hinsichtlich dessen es aus unzweideutigen Aeusserungen des Xenophon (Denkww. 2, 7, 6) und Demosthenes (21, 48) hervorgeht; und seit dem Ablauf des peloponnesischen Krieges bildete sich mehr und mehr der Grundsatz aus, dass man es durchaus vermeiden müsse kriegsgefangene Griechen zu Sklaven werden zu lassen, sich vielmehr damit zu begnügen habe durch ihre Rückgabe an ihre Anverwandten oder Mitbürger ein Lösegeld aus ihnen zu erzielen. Platon giebt demselben in der Republik (5, 469 b. c) mit Entschiedenheit Ausdruck; hervorragende Feldherren wie Kallikratidas, Epaminondas und Pelopidas lebten ihm gewissenhaft nach (Xen. Hell. 1, 6, 14; Plut. *Πελ. κ. Μαρκ. σύγκρ.* 1); als nach der Eroberung Olynth's durch Philipp von Makedonien die Bewohner zu Sklaven gemacht waren, erregte das Loos derer unter ihnen, die in Philipp's Weinbergen arbeiten mussten, allgemeines Mitleid (Aeschin. 2, 156) und das Verhalten derjenigen Griechen, die sich nicht schämten solche

Sklaven von dem Könige als Geschenk anzunehmen, den höchsten Unwillen (Dem. 19, 305—309). Im Zusammenhange damit wurde das würdevolle Benehmen kriegsgefangener Spartaner und Spartanerinnen, welche entweder die Bezeichnung als Sklaven ablehnten oder es vorzogen sich den Tod zu geben, wenn man ihnen erniedrigende Dienstleistungen zumuthete, durch einige Anekdoten an das Licht gestellt, von denen die sogenannten plutarchischen Aussprüche von Lakonen und Lakonerinnen (234 b. 234 c. 242 d) Proben mittheilen.

So stellte sich der Gegensatz der Freien und der Sklaven dem Bewusstsein als ein Ausfluss des höheren nationalen dar, der zwischen Hellenen und Barbaren bestand, und verlor gerade dadurch seine Härte. Aristoteles bringt daher in seiner vielbesprochenen Auseinandersetzung im ersten Buche der Politik (K. 2—6) nur das auf seine Formel, was die grosse Mehrzahl seiner Volksgenossen empfand. Vermöge derselben Naturbestimmtheit, vermöge deren Mann und Weib verschieden sind, unterscheiden sich auch solche Menschen, die auf das Herrschen, und solche, die auf das Dienen angelegt sind, denn jene vermögen mit ihrer Einsicht vorauszuschauen, diese mit ihrem Körper auszuführen, und wenn in Wirklichkeit nicht immer die ersteren Herren und die letzteren Sklaven sind, weil über das thatsächliche Verhältniss sehr häufig der Zufall der Kriegsgefangenschaft entscheidet, so hat das allein in der Unvollkommenheit der menschlichen Einrichtungen seinen Grund. Ursprünglich aber sind die Griechen zur Freiheit und die Barbaren zur Sklaverei geboren. Auf eine ungefähre Wiederholung seines Gedankens stossen wir bei dem Neupythagoreer Bryson, der in einem bei Stobäos (85, 15) erhaltenen Bruchstück zwischen solchen unterscheidet, die durch das Gesetz, und solchen, die von Natur, d. h. durch die Anlage ihres Körpers, Sklaven sind, und ihnen als dritte allerdings nur uneigentlich so zu benennende Gattung diejenigen an die Seite stellt, die ihren Leidenschaften unterthan und darum unfrei sind. Aus Aristoteles erfahren wir, dass es bereits unter seinen Vorgängern oder Zeitgenossen solche gab, welche die Sklaverei für etwas Naturwidriges, weil auf willkürlichen Gesetzesbestimmungen Beruhendes, erklärten, eine Betrachtungsweise, welche er durch die angegebene Beweisführung zu widerlegen sucht. Und wie das eigene Wohlbefinden des Körpers die Unterordnung unter den Geist, wie das des Hausthiers die unter den Menschen, wie das der Frau die unter den Mann erheischt, so erheischt nach ihm das eigene Wohlbefinden des Sklaven die Unter-

ordnung unter den Herrn. Der hierin deutlich hervortretende Gedanke des Philosophen, dass der Sklave ebenso sehr des Herrn bedarf wie dieser jenes, erhält eine noch weitere Beleuchtung durch die an einer andern Stelle (1260 a 12) einfliessende Bemerkung, dass dem Sklaven die Fähigkeit vernünftiger Ueberlegung (das βουλευτικόν) mangele, eine Eigenschaft, welche bei der Frau ohne reale Wirkung bleibe, bei dem Kinde nur unvollständig vorhanden sei. Was man in der modernen Politik den wohlwollenden Absolutismus nennt, ist hiermit ebenso wie die seine Voraussetzung bildende Theorie des beschränkten Unterthanenverstandes auf das Privatleben angewandt.

Von diesem Standpunkt angesehen konnte die Sklaverei nicht bloss in den Augen der Freien als gerechtfertigt erscheinen, sondern brauchte auch für die Sklaven selbst nicht ohne Weiteres ein Gegenstand der Unzufriedenheit zu sein. Die Fälle eines freundlichen Verhältnisses zu den Herren waren häufig genug um uns nicht zweifeln zu lassen, dass der Sklave, welchen Menander (Fr. 698) sagen lässt, es sei besser einen guten Herrn zu haben als kümmerlich und schlecht in Freiheit zu leben, nur aussprach, was sehr viele seiner Standesgenossen dachten. Ja, wir haben wenigstens von einem barbarischen Volke Kunde, dessen Mitglieder ihre Angehörigen freiwillig einer zeitweisen Sklaverei zu übergeben pflegten. Herodot (5, 6) berichtet von den Thrakern, dass sie ihre Kinder unter der Bedingung der Entfernung aus der Heimat, wobei wir kaum an etwas Anderes als an Unterbringung in Griechenland denken können, als Sklaven verkauften, eine Notiz, welche an einer Erzählung Antiphon's in der Rede über den Mord des Herodes (20) ihre Ergänzung findet. Danach brachte Herodes thrakische Sklaven, die ihm gehörten, von seinem Wohnorte Mytilene nach der thrakischen Stadt Aenos, um sich dort von ihren Anverwandten das Lösegeld für sie bezahlen zu lassen, indessen machten diese Anverwandten die ganze Reise mit ihm, mit andern Worten, sie holten ihre Familienglieder, obwohl sie dieselben erst in Aenos frei zu machen beabsichtigten, von Mytilene ab. Sei es nun dass jene Anverwandten die Ihrigen von vornherein nicht länger dienen zu lassen beabsichtigt hatten, sei es dass sie inzwischen zu grösserem Wohlstande gekommen waren, so viel ist deutlich, dass das, was hier geschah, dem Eingehen eines freien Dienstverhältnisses ziemlich nahe kam. Denn wenn, wie es der allgemeinen griechischen Sitte entsprechend war und hier insbesondere der Fall gewesen zu sein scheint, der Rückkauf zu dem

herkömmlichen Preise nicht wohl verweigert werden konnte [58]), so bestand der Unterschied von einem solchen wesentlich darin, dass die Familie eines derartigen Sklaven während der Dauer seines Dienstes die Zinsen des Kaufcapitals genoss, während der heutige Dienstbote während derselben den festgesetzten Lohn bezieht, und selbst das ist nicht undenkbar, dass der Wunsch die Kinder mit hellenischer Weise bekannt zu machen dabei hin und wieder mitwirkte. Sogar eine griechische Stadt gab es, in welcher eine gesetzliche Bestimmung den Bürgern die Möglichkeit zu einem dem jener Thraker ähnlichen Verfahren bot. Es war Theben, wo das Aussetzen der Kinder bei Todesstrafe verboten, wohl aber denen, die zu arm waren um ihre Kinder selbst aufzuziehen, gestattet war sie den Behörden zum Behufe des Verkaufes an Wohlhabende zu übergeben; die Käufer übernahmen dann contraktlich die Verpflichtung sie zu erziehen und erhielten dafür das Recht sich später durch ihre Dienste für Kosten und Mühe bezahlt zu machen (Aelian v. h. 2, 7). Hieran erkennt man vornehmlich, wie nahe Sklave und Familienglied sich berühren können.

Die Fürsorge für die Sklaven und die Obhut über sie ist stets als eine nicht leichte Aufgabe der Herren angesehen worden. Kleobulos soll einer Erwähnung bei Plutarch (M. 155 d) zufolge gesagt haben, dasjenige Haus befinde sich am besten, in welchem der Herr mehr Liebende als Fürchtende habe; Aristoteles (Pol. 1260 b 6) stellt der hier und da gehörten Behauptung, dass man den Sklaven bloss Befehle ertheilen solle, die andere entgegen, man müsse sie vielmehr weit sorgfältiger zurechtweisen — *νουθετητέον* — als die Kinder; der späte Naumachios räth in seinem Gedicht über die Ehe (Stob. 74, 7) den Frauen weder zu hart noch zu milde gegen sie zu sein, weil sie dann am leichtesten die Arbeit ertragen und am fügsamsten sind. In umfassender Weise erörtert Platon im sechsten Buche der Gesetze (776 d — 778 a) die Frage des richtigen Verhaltens gegen sie unter Anerkennung ihrer vollen Schwierigkeit. Ungemein viel, heisst es dort, kommt darauf an wohlgesinnte und in jeder Beziehung tüchtige Sklaven zu haben, da diese den Herren oft mehr leisten als Söhne oder Brüder und nicht selten in der Lage sind ihr Leben und ihr Besitzthum zu retten. Deshalb verfahren diejenigen durchaus verkehrt, welche die Seelen der Sklaven dadurch noch sklavischer machen, dass sie kein anderes Mittel der Einwirkung auf sie kennen als Stiche und Hiebe; vielmehr muss ihnen gegenüber am aller-

meisten jede Ungerechtigkeit und jede übermüthige Handlungsweise vermieden werden, denn gerade weil solche hier ohne äussere Folgen bleiben, hat die Liebe zur Gerechtigkeit in diesem Verkehre eine Gelegenheit der Bewährung wie sie ähnlich nicht wiedergefunden wird. Andrerseits fehlen aber auch diejenigen, welche den Ton einer falschen Vertraulichkeit mit ihnen anschlagen, während doch nur durch Wahrung des rechten Ernstes verhindert werden kann, dass ihr Benehmen in Ausgelassenheit ausartet. Und diese Auseinandersetzung erhebt nur zur Theorie, was zu verschiedenen Zeiten von denjenigen Griechen, die höheren sittlichen Impulsen folgten, als Praxis geübt worden ist: scheint es doch, als ob dieselben immer eine besondere Befriedigung darin gefunden haben ihren gerechten Sinn in ihrer Stellung als Hausherren zu bewähren. Als ein Muster in dieser Beziehung steht die Königsfamilie von Ithaka in der Odyssee da. Laertes hat einst die jugendliche Eurykleia um hohen Preis gekauft und sie, während er um seiner Gattin treu zu bleiben es vermied sich mit ihr zu verbinden, doch stets einer Ehefrau gleich geehrt (1, 432), und in ihren alten Tagen geniesst sie im Hause das höchste Ansehen; ähnlich wird der Schaffnerin Eurynome mit Achtung und Vertrauen begegnet; Eumäos, der in seiner Jugend von Laertes' Gemahlin ihrer eigenen Tochter nur wenig nachgesetzt wurde (15, 365), wird von Telemachos fast wie ein Vater behandelt und bewährt sich auch durchweg als der treuste Freund des Hauses; Melantho, die sich freilich später gar undankbar beweist, ist von Penelope wie ein eigenes Kind auferzogen worden (18, 323). Aber das Beispiel der letzteren zeigt zugleich, wie der Herr nicht bloss da, wo er Liebe und Anhänglichkeit wahrnimmt, die trennende Schranke gern beseitigt, sondern auch die Untreue mit strenger Strafe verfolgt, denn weil sie sich mit den Freiern vergangen hatte, erhängt Telemachos sie in Gemeinschaft mit ihren derselben Schuld theilhaftigen Gefährtinnen (22, 465—473), und ihr Bruder Melanthios, der die Freier im Kampfe unterstützt hatte, erleidet die grausamste Züchtigung (22, 475)[59]. Es ist nicht undenkbar, dass in den Zeiten, deren Sitten hier geschildert werden, das Verhalten gegen die treuen Sklaven einigermaassen unter dem Einflusse des Gefühles stand, dass in den mannigfachen Wechselfällen der Kriegsereignisse niemand vor dem Schicksale der Sklaverei sicher sei; vielleicht erschienen sie auch einigermaassen als Schützlinge des Hauses, auf welche die Rechte und Pflichten der Gastfreundschaft anwendbar

sind; allein in der Hauptsache finden wir die gleichen Anschauungen und die gleiche Empfindungsweise in der attischen Periode ebenso wieder. Der Ischomachos Xenophon's hat seinen zahlreichen Sklavenstand zu einem Staate im Kleinen ausgebildet, den er benutzt um sich an ihm für die Aufgaben des grossen Staatswesens, dem er angehört, einzuüben und recht eigentlich in der Gerechtigkeit vollkommener zu werden, denn fortwährend hat er Gelegenheit die Anklage des einen Mitgliedes desselben und die Selbstvertheidigung des andern anzuhören und danach die Entscheidung zu treffen oder dem einen Lob und dem andern Tadel zu spenden (Oekon. 11, 23). Und mit dem Geiste des Ernstes in der Oberleitung paart sich der der wohlwollenden Fürsorge. Als Ischomachos seine junge Gattin in sein Haus einführt, macht er sie mit der entschuldigenden Bemerkung, dass es sich dabei um ein wenig angenehmes Geschäft handle, auf die wichtige Pflicht der Frau aufmerksam für die Pflege der Sklaven in Krankheitsfällen zu sorgen, worauf sie erwidert, es sei dies vielmehr ein sehr angenehmes, da dieselben dadurch zu grösserer Dankbarkeit und Anhänglichkeit gestimmt würden (7, 37). Wie Verhältnisse ähnlich dem der Eurykleia im Hause des Odysseus auch in attischen Familien vorkommen konnten, zeigt das, was in der dem Demosthenes zugeschriebenen Rede gegen Euergos und Mnesibulos (55 fgg.) erzählt wird. Hier hat der Vater des Sprechers dessen Amme, eine vorzugsweise treue Dienerin, freigelassen; da sie jedoch in ihren alten Tagen durch den Tod ihres Mannes in Dürftigkeit gerathen ist, so hat dieser sie wieder in sein Haus aufgenommen, theils um seiner Frau während seiner durch die Uebernahme der Trierarchie erheischten Abwesenheit eine Gesellschaft zu verschaffen theils und namentlich weil er es als Pflicht ansah seine ehemalige Amme ebenso wie seinen Pädagogen in ihrer Noth nicht zu verlassen; in der Rede erscheint sie als Genossin der Hausherrin, und die Unbill, welche die eindringenden Friedensbrecher ihr zufügen, ist im höchsten Grade geeignet die Entrüstung gegen diese zu steigern. Und dass nicht etwa bloss weibliche Sklaven in solche Vertrauensstellungen eintraten, lässt die Aeusserung Theophrast's in der Schrift über die Ehe erkennen, durch Wohlthaten verpflichtete Sklaven könnten einem Manne mehr sein als eine Gattin.

Wenn Platon in dem Zusammenhange der oben angeführten Stelle der Gesetze (6, 777d) sagt, dass die Herren nicht bloss um der Sklaven, sondern noch mehr um ihrer selbst willen diese gut erziehen

müssen, so liegt in der Form des Ausdrucks, dass der Gedanke an ihr Wohl als selbstverständlich vorausgesetzt wird, und dem widersprechen die mitgetheilten Thatsachen durchaus nicht. An einer anderen Stelle derselben Schrift (7, 807 e) findet sich der Ausspruch, es sei für einen Hausherrn oder eine Hausfrau schimpflich später aufzustehen als ihre Sklaven oder Sklavinnen und ihnen nicht vielmehr durch frühe Thätigkeit als Muster voranzugehen, womit auch ein Satz der aristotelischen Oekonomik (1435 a 13) übereinstimmt. Schwerlich haben Alle den strengen Grundsatz befolgt, allein die Möglichkeit seiner Aufstellung beweist den Ernst, mit dem man gern die an den Sklaven zu übende Pädagogik betrachtete. Ueber die besonderen Formen und Abstufungen dieser ergeben die uns bekannten Thatsachen des griechischen Lebens vieles Lehrreiche. Manche wohlwollende Herren suchten die Kluft zwischen sich und ihren Sklaven dadurch zu verringern, dass sie sie unterrichten liessen, wodurch namentlich diejenigen, die unmittelbar aus barbarischen Ländern eingeführt waren, der Einwirkung griechischer Gesittung in erhöhtem Maasse theilhaftig wurden. Als eine wie grosse Wohlthat dies empfunden wurde, zeigt das Beispiel des dankbaren Sklaven in dem erhaltenen Bruchstück einer Komödie des Theophilos (1), der seinen guten Herrn in den wärmsten Ausdrücken preist, weil er ihn griechische Sitten lehrte, ihn unterrichten und in die Geheimculte der Götter einweihen liess; auch deutet der Grammatiker, dem wir die Verse verdanken (B A II, 724), an, dass dergleichen nicht etwa bloss vereinzelt vorgekommen ist. Wir kennen in dieser Hinsicht das Beispiel des Wechslers Pasion in der ersten Rede gegen Stephanos (Dem. 45, 71—76), der seinen Sklaven Phormion auf die angegebene Weise zu einem Griechen machte und ihn ausserdem in seinem eigenen Geschäfte unterwies, so dass er nach seiner Freilassung im Stande war selbst eine Wechslerbank zu gründen, was Phormion freilich der Familie Pasion's hinterher mit schwarzem Undank lohnte. Nicht wenige Veranstaltungen zielten darauf ab in den Sklaven das Gefühl der Zugehörigkeit zu der Familie ihres Hausherrn lebendig zu machen und zu erhalten. Dazu gehörte vor Allem, dass sie an den häuslichen Gottesdiensten Theil nahmen: darum begrüsst Klytämnestra bei Aeschylos (Ag. 1036) die kriegsgefangene Kassandra als Genossin des Weihwassers ihres Palastes, und Aristoteles bemerkt (Oekon. 1344 b 19), man solle die Opfer und die Festfreuden (die ἀπολαύσεις) mehr um der Sklaven als um der Freien willen einrichten. Der Eintritt

eines neuen Sklaven wurde gefeiert, indem man ihn an den Hausaltar führte und ihn zum Zeichen guter Vorbedeutung mit wohlschmeckenden Früchten überschüttete, wie dies ganz ähnlich bei Neuvermählten geschah [60]). Einzelne Herren scheinen sogar dafür Sorge getragen zu haben, dass Festgelage, die sie mit ihren Freunden hielten, nicht etwa entfremdend oder sonst nachtheilig auf die Sklaven wirkten: so sucht in Platon's Gastmahl Agathon den Tag, an welchem er mit einer auserlesenen Gesellschaft den im tragischen Wettkampfe gewonnenen Sieg feiert, auch seinen Sklaven zu einem festlichen zu machen, indem er ihnen die Art der Bedienung vollständig überlässt und ihnen damit das Gefühl der Selbständigkeit giebt (175 b), und Epiktet gab vermuthlich nur wieder, was lange vor ihm der eine oder andere Athener gesagt hatte, als er bei Gastmählern nie zu vergessen mahnte, dass die aufwartenden Sklaven nicht auch essen, trinken und ausgelassen sind (Stob. 5, 100). In Athen sah man es ausserdem als geboten an der Neigung zur Verstecktheit, welche das Sklavenloos leicht hervorbringt, durch Gewährung einer möglichst grossen Freiheit der Meinungsäusserung (*παῤῥησία*), auf die man dort den höchsten Werth legte, entgegenzuarbeiten. Es hiess bei Menander (Fr. 359), so lange man einen Sklaven in jeder Beziehung Sklave sein lasse, werde derselbe nothwendig schlecht sein, sobald man ihm aber Redefreiheit gebe, sogleich viel besser werden, und dass dies eine gern befolgte Regel war, geht aus der Behauptung des Demosthenes (9, 3) hervor, dass in Athen die Sklaven mehr Redefreiheit genössen als vielfach anderswo die Bürger; auch der Gegensatz, welchen Plutarch (M. 511 e) zwischen der Einsilbigkeit eines römischen Sklaven, der nur sagt wonach ihn sein Herr fragt, und der Geschwätzigkeit eines griechischen aufstellt, steht damit in einem gewissen Zusammenhange. Eine sehr beliebte Art verdiente Sklaven zu belohnen und sich ihre Treue noch mehr zu sichern, welche auch Aristoteles (Oekon. 1344 b 17) besonders empfiehlt, bestand zu allen Zeiten darin, dass man ihnen die Begründung einer eigenen Familie gestattete. In der Odyssee betrachtet Eumäos es als selbstverständlich, dass ihm durch Odysseus, wenn derselbe zurückgekehrt wäre, ein Haus und eine Frau zu Theil geworden sein würde (14, 64), und später (21, 214) bestätigt dieser es selbst und giebt dem Rinderhirten Philoitios das gleiche Versprechen. Nicht anders verfährt Ischomachos. Zwar scheint ihm sein attischer Bürgerstolz zu verbieten auf die Sklavenverbindungen den Namen der Ehe anzuwenden, aber auch er befolgt

den Grundsatz sie guten Sklaven zu gewähren, weil diese dadurch sittlich gewinnen, während die schlechten dadurch demoralisirt werden (Xen. Oekon. 9, 5). Was bei Stobäos einmal (62, 48) von einem wohlwollenden Herrn erzählt wird, stimmt damit im Wesentlichen zusammen. Zu allem diesem kam dann, dass man solchen Sklaven, die sich dessen würdig machten, Vertrauensstellungen einräumte und die Schranke zwischen ihnen und den Freien so gut wie beseitigte, eine Gewohnheit, der Aristoteles (1344a 26—31) die Regel entnimmt, man solle den freier gesinnten Sklaven Ehre gewähren, den bloss zur körperlichen Arbeit fähigen dagegen reichliche Nahrung. Um sie zu belegen ist es kaum erforderlich in die homerische Zeit zurückzugreifen und nochmals an das Verhalten der Familie des Odysseus gegen Eumäos und Eurykleia zu erinnern, da das geschichtliche Beispiel des Perikles, der seinem Sklaven Euangelos die Verwaltung seines gesammten Vermögens übertrug (Plut. Per. 16), hier viel deutlicher spricht und nicht minder das, was Xenophon im Oekonomikos den Ischomachos thun und sagen lässt, das bei den Athenern Uebliche genügend kennzeichnet. Dieser hat nicht bloss in seinem Hause die enthaltsamste und fürsorglichste Sklavin zur Haushofmeisterin gemacht und lässt sie an allem Erfreuenden und Betrübenden, das ihn selbst betrifft, Theil nehmen (9, 11—13), sondern er verleiht auch auf seinem Gute den in jeder Beziehung dazu befähigtsten und würdigsten Sklaven Verwalterstellen und leitet sie hinwiederum an die tüchtigeren unter denen, über die sie die Aufsicht führen, durch bessere Kleidung und Nahrung zu bevorzugen (12, 3—14, 8), mit denjenigen aber, die die höchste Ehrliebe zeigen, verkehrt er wie mit Freien (14, 9).

Es ist hiernach leicht begreiflich, dass sich die Beziehungen zwischen Herren und Sklaven oft sehr innig gestalteten, eine Thatsache, in welche die oben erwähnte Aeusserung Theophrast's und das aus dem Komiker Theophilos Angeführte uns den vollen Einblick gewähren. Von der lebendigen Antheilnahme eines Sklaven an dem Missgeschicke der Familie seines Herrn bot die Komödie Plokion des Menander, deren wesentlichen Inhalt Gellius (2, 23) mittheilt, ein schönes Bild, und damit verbinden sich die bei demselben Dichter (Fr. 574), bei Antiphanes (Fr. 277) und bei Alexis (Fr. 53) vorkommenden Aussprüche, wonach der Herr dem Sklaven das Vaterland ist und dieser jenem ähnlich wird. Auch das erscheint daher nur als natürlich, dass die Treue verstorbener Diener gern in Grabschriften gefeiert wurde

und dass die Dichter der griechischen Anthologie dieses Motiv für ihre Epigramme nicht unbenutzt liessen (Anth. Pal. 7, 178. 179. 180. 458). Nichtsdestoweniger konnte auch den alleranhänglichsten Sklaven die schliessliche Freilassung als ein wünschenswerthes Ziel erscheinen, da sie keineswegs mit einer Lösung des Verhältnisses zu dem Herrn gleichbedeutend war, daher es Aristoteles (Oekon. 1344 b 15) als nothwendig bezeichnet die Freiheit immer als letzten Preis für treue Dienste hinzustellen. Insbesondere trafen wohlwollende Herren gern Fürsorge, dass ihre erprobten Sklaven nach ihrem Tode nicht in die Hände von solchen übergingen, bei denen sie es weniger gut hatten, indem sie durch Testamentsbestimmung ihre Freilassung verfügten: dies ist namentlich aus den Berichten des Diogenes von Laerte von einer Anzahl von Philosophen bekannt, unter denen einer, Lykon, selbst die erforderlichen Anordnungen hinsichtlich der Erziehung eines Knaben, der später freigelassen werden sollte, nicht unterliess [61]). Von der gleichen Voraussetzung ausgehend belohnte der athenische Staat hervorragende Verdienste, die sich Sklaven um ihn durch Anzeigen schwerer Verbrechen oder Tapferkeit im Kriege erworben hatten, durch Freikauf (Ar. Frö. 33. 191. 693; Lys. 5, 3. 7, 16; vergl. Pl. Gess. 11, 914 a) [62]). Ueber die Bande, welche die Freigelassenen noch immer mit ihren ehemaligen Herren oder deren Familien verknüpften, giebt besonders eine Anzahl von delphischen Inschriften Aufschluss. Wie man daraus sieht, wird das Geschenk der Freiheit in vielen Fällen von lästigen Bedingungen wie dem Wohnenbleiben am Orte oder dem Erlernen eines bestimmten Gewerbes oder der Ausführung gewisser Arbeiten abhängig gemacht, in manchen anderen dagegen haben die daran geknüpften Forderungen nur Pietätsrücksichten zum Gegenstande und geben den Sklaven gewissermaassen die Stelle von Kindern ihrer Freilasser, indem sie sie verpflichten dieselben gleich Söhnen oder Töchtern zu pflegen oder ihnen nach ihrem Tode die Grabesehren zu erweisen [63]). Einzelne allgemeine Obliegenheiten der Freigelassenen regelte das Staatsgesetz. Vornehmlich gilt dies von Athen, wo der Abfall von dem ehemaligen Herrn durch Wahl eines anderen Patrons oder sonstige Vernachlässigungen straffällig war [64]); noch weiter gehende Bestimmungen verlangt Platon (Gess. 11, 915 a) und zeigt dadurch, wie sehr dergleichen den durchweg herrschenden Anschauungen entsprach. Nach ihm soll der Freigelassene gehalten sein sich dreimal im Monat im Hause des Freilassers einzufinden, wobei der gewählte Ausdruck (πρὸς τὴν τοῦ

ἀπελευθερώσαντος ἑστίαν) zugleich die Nothwendigkeit der Anerkennung desselben als religiösen Mittelpunktes anzudeuten scheint, ihm seine Bereitwilligkeit zur Erfüllung billiger Wünsche zu erklären, sich nicht ohne vorherige Einholung seines Rathes zu verheirathen, ja sogar im Falle der Gewinnung eines den seinigen übersteigenden Besitzes ihm das Mehr mitzutheilen.

Was uns bisher beschäftigt hat und den Zwecken unserer Darstellung gemäss vorzugsweise beschäftigen musste, ist die ideale Seite der Sklaverei. Es liegt in der Natur der Sache, dass diese wesentlich nur bei den Haussklaven und etwa denen, die auf den Landgütern ihrer Herren arbeiteten, zur Geltung gelangen konnte, während die in Fabriken oder Werkstätten thätigen und die Staatssklaven davon nicht berührt wurden, aber auch unter jenen mochten überall sehr viele sein, die nur das Drückende der Rechtlosigkeit empfanden und denen von der wohlthuenden Wärme des Familienlebens nichts zu Gute kam. So geschah es, dass da, wo Sklaven in grossen Massen gehalten wurden, Aufstände derselben nichts Seltenes waren, dass es an Entrinnungsversuchen einzelner niemals fehlte, dass oft genug zwischen Herrn und Diener ein Verhältniss gegenseitigen Misswollens entstand, wie es das kurze Gespräch zwischen Aeakos und Xanthias in Aristophanes' Fröschen (741—753) mit unnachahmlicher Anschaulichkeit schildert [65]). Im Uebrigen kommt die rechtlose Stellung des Sklaven am meisten in den staatlichen Beziehungen zur Erscheinung. Da er dem Gesetze gegenüber durchaus als ein unmündiger dasteht, so kann er wegen ihm zugefügter Schädigungen nicht selbst klagen, sondern muss es seinem Herrn überlassen sein Interesse zu vertreten und ist in dieser Rücksicht auch gegen den Schutzverwandten sehr im Nachtheil, der zwar gleichfalls einen Bürger zum Patron haben muss, von dessen eigenem Belieben es jedoch abhängt dafür immer einen möglichst energischen Mann zu wählen. Hat er eine Strafe verwirkt, so kann diese nur in körperlicher Züchtigung, Fesselung oder Brandmarkung bestehen, da er ein selbständiges Vermögen nicht besitzt und vollends die idealen Güter der Freiheit, des Lebens im Vaterlande und der Ausübung staatlicher Befugnisse, deren Entziehung den Bürger auf das empfindlichste trifft, für ihn nicht vorhanden sind. Hierein setzt Demosthenes (24, 167) den wesentlichsten Unterschied zwischen Freien und Sklaven, und nichts Anderes meint Aristophanes, wenn er den Chor der Wespen sagen lässt, man nenne einen Sklaven mit Fug sein ganzes Leben hindurch einen Knaben, weil er

Schläge erhalte (1297). Unser Gefühl wird noch fremdartiger dadurch berührt, dass nach dem Gesetz Athen's und ebenso ohne Zweifel auch nach dem der meisten übrigen Staaten bei gerichtlichen Verhandlungen den Aussagen der Sklaven nicht ohne Weiteres Gewicht beigelegt wurde, sondern man darauf angewiesen war sie mit Bewilligung und je nach Umständen auf Antrag ihrer Herren von ihnen durch die Folter zu erpressen. Bei dem Urtheil hierüber darf indessen nicht übersehen werden, dass selbst die Folterung eines Bürgers in seiner Vaterstadt nichts unbedingt Unerhörtes war, wenn es darauf ankam ihn zum Geständnisse eines von ihm begangenen Verbrechens zu nöthigen: wenigstens scheint sie in Mytilene die Regel gebildet zu haben (Aelian v. h. 13, 2); in Athen war sie in älteren Zeiten in Gebrauch, bis der Volksbeschluss des Skamandrios sie aufhob, konnte indessen auch nachher noch unter ganz ausserordentlichen Umständen durch Rathsbeschluss gestattet werden (Andok. 1, 43; vergl. Anaxim. Rhet. 16). Dass daselbst aber die Folterung freier Nichtathener zum Zwecke gerichtlicher Ermittelungen durchaus gewöhnlich war, zeigen mehrfache Erwähnungen bei den Rednern (Antiph. 5, 49; Lys. 3, 33. 13, 25. 27. 59; Aeschin. 3, 224), ja, es ist dem gegenüber sogar auffällig, dass athenische Freigelassene ihr nicht unterworfen, sondern zum Zeugeneide zugelassen wurden (Isokr. 17, 49; Dem. 49, 55)[66]. Die Sklaven wurden demnach im Grunde nicht anders behandelt als jene Nichtathener, aber freilich lag die Nothwendigkeit mit ihnen so zu verfahren unmittelbar im Bewusstsein. Weil ihnen die Fähigkeit sittlicher Selbstbestimmung abgeht, weil sie ausserdem durch sehr starke Rücksichten gebunden sind, bedarf es eines Zustandes physischen Schmerzes um ihre Seele zu befreien und sie jene Rücksichten vergessen zu machen: dieses Motiv spricht am deutlichsten Antiphon in der Rede über den Choreuten (23. 25) aus, indem er daran erinnert, dass die Freien um ihrer selbst und der Gerechtigkeit willen die Wahrheit sagen, die Sklaven dagegen durch einen Zwang dazu genöthigt werden müssen, der stärker auf sie wirkt als der ihnen in Zukunft bevorstehende. Aus dem dort Ausgeführten sieht man zugleich, dass es im einzelnen Falle von dem Belieben dessen, der Mittheilungen zu seinen Gunsten erwartete, abhing, ob er die Folterung wirklich vollziehen lassen oder sich mit den Aussagen begnügen wollte, die unter dem Eindrucke der Furcht vor ihr gethan wurden; im Uebrigen pflegten ihre Modalitäten und die Höhe des für den etwa entstehenden Scha-

den zu leistenden Ersatzes contraktlich bedungen zu werden. Selbstverständlich suchten wohlmeinende Herren auch abgesehen von dem für sie erwachsenden materiellen Nachtheil jede über das Maass des Nothwendigen hinausgehende Pein von ihren Sklaven abzuwehren: Beispiele davon bieten Nikobulos in der Rede des Demosthenes gegen Pantänetos (42) und Pasion im Trapezitikos des Isokrates (15. 16), so sehr auch der Redner die Motive des letzteren verdächtigt[67]. Auch nach geschehener Folterung aber konnte es noch Gegenstand des Streites sein, welches Gewicht man den dadurch gewonnenen Resultaten beilegen wollte. Die Theoretiker der Rhetorik, Aristoteles (1376 b 31 fgg.) und Anaximenes (16), sprechen in einer für uns sehr lehrreichen Weise davon, wie der Anwalt sie je nach Maassgabe seines Parteiinteresses entweder für die zuverlässigsten aller Zeugnisse erklären oder ihre Glaubwürdigkeit herabsetzen könne, indem er den Wunsch des Sklaven von seinen Qualen befreit zu werden als das entscheidende Motiv einer dem Folternden willkommenen Aussage darstelle, und die erhaltenen Werke der Redner bieten dafür die Bestätigung. Mehrmals kehrt in denselben der Gemeinplatz wieder, es sei die untrügliche Wahrheit der auf solche Weise gemachten Erhebungen eine von Allen anerkannte Thatsache, während freie Zeugen erfahrungsmässig zuweilen falsche Behauptungen beschwören (Isokr. 17, 54; Isä. 8, 12; Dem. 30, 37; vergl. Dem. 47, 8); andrerseits erklärt Nikobulos in der demosthenischen Rede gegen Pantänetos (41) es für ungerecht das Vermögen und den guten Namen eines Bürgers von der leiblichen und geistigen Beschaffenheit eines Sklaven abhängig zu machen, und ebenso macht in Antiphon's Rede über den Mord des Herodes (31 — 33; vergl. 40. 41) der Sprecher geltend, dass die Gefolterten gern denen zu Willen reden, die die Folterung vollziehen, wozu in dem vorliegenden Falle noch die Hoffnung auf Freilassung gekommen sei, und dass der betreffende Sklave nach dem Aufhören der Schmerzen sofort der Wahrheit die Ehre gegeben und seine Aussage widerrufen habe. Hierin ist nebenbei auch die Andeutung des Einflusses, den die Anwesenheit oder Nichtanwesenheit des durch ein falsches Zeugniss Gefährdeten auf dessen Abgabe übt (32), von Interesse. In der Rede des Lysias über den Baumstumpf (35) hat der Kläger das Anerbieten des Beklagten ihm seine Sklaven zur Folterung zu stellen unter dem Vorgeben zurückgewiesen, dass solche Menschen zu wenig vertrauenswürdig seien als dass man auf solche Weise etwas ermitteln könne, wogegen der Beklagte vielmehr behauptet, das natür-

liche Uebelwollen der Sklaven gegen ihre Herren mache sie immer geneigt ihnen Nachtheiliges zu bekunden, wenn es mit Grund geschehen könne; bei Lykurgos (30) begegnen wir einmal der gerade entgegengesetzten Annahme.

Ein eingefleischter Oligarch, der Verfasser der Schrift vom Staat der Athener, äussert seinen Unwillen darüber, dass in Athen einem kein fremder Sklave ausweicht und man nicht das Recht hat ihn zu schlagen, auch die Sklaven zuweilen einen ziemlich grossen Aufwand machen, ohne dass man es zu verhindern für gut findet (1, 10. 11). Der Mann glaubt dies aus politischen Motiven ableiten zu müssen, allein so sehr solche mitgewirkt haben mögen, so hat doch ohne Zweifel die Humanität des attischen Sinnes daran ihren bedeutenden Antheil. Sie offenbart sich gleichmässig in der Sitte wie im Gesetz: jene findet ihren bezeichnenden Ausdruck in dem Ausspruche des Isokrates, dass selbst Sklaven die hochmüthigen Formen eines Anmaassenden nicht leicht ertragen (1, 30), dieses verordnete, wie bei den Rednern mehrfach erwähnt wird (Aeschin. 1, 17; Dem. 21, 46—49; vergl. Athen. 6, 266 f), dass die Misshandlung eines Sklaven ebenso wie die eines Freien durch eine Anklage wegen Hybris zu verfolgen sei. Gegen den Mörder eines fremden Sklaven wurde ebenso verfahren, als ob derselbe einen Freien unabsichtlich erschlagen hätte, und sein Verbrechen deshalb vor dem Gerichtshofe auf dem Palladion abgeurtheilt (Isokr. 18, 52; Schol. Aeschin. 2, 87), und wenn im Gegensatze hierzu Lykurgos (65) es als einen Vorzug der Gesetze der Vergangenheit preist, dass nach ihnen zwischen der Ermordung eines Freien und der eines Sklaven hinsichtlich der Strafe kein Unterschied gemacht wurde, so ist die Thatsache schwerlich historisch, wohl aber zeigt die Bemerkung, dass die bestehende Einrichtung dem moralischen Gefühle des Redners und seiner Zeitgenossen nicht genug that. Aber auch dem eigenen Herrn gegenüber schützte das Gesetz das Leben des Sklaven. Antiphon versichert in der Rede über den Mord des Herodes (47. 48), dass nicht einmal einer der Athen unterworfenen bundesgenössischen Staaten das Recht habe einen ihm angehörigen Sklaven ohne Genehmigung der athenischen Gerichte hinrichten zu lassen und dass vollends jeder athenische Privatmann, dessen Sklave den Tod verdient hatte, ihn den Behörden zu überliefern verbunden war; für uns bleibt dabei freilich räthselhaft, wer als Kläger aufzutreten berufen war, wenn in einem Falle der letzteren Art der Herr das Gesetz übertrat und zur Selbsthülfe schritt. Unzweifelhaft

ist das eine, dass jede Tödtung eines Sklaven liturgische Unreinheit zur Folge hatte und darum Entsühnung nöthig machte, worüber im Allgemeinen Antiphon an einer andern Stelle (6, 4), genauer unter Berücksichtigung der bezüglichen delphischen Vorschriften Platon (Gess. 9, 865 c. d) spricht: wie detaillirt diese gewesen sein müssen, lässt sich aus seiner Angabe schliessen, dass der Mörder seines eigenen Sklaven derselben Reinigung bedarf wie der durch den unabsichtlichen Todtschlag eines Freien Befleckte, dagegen der, der einen fremden für den seinigen gehalten und in diesem Irrthume erschlagen hat, sich beträchtlich schwereren Sühnungsgebräuchen unterwerfen muss.

Bei der engen Beziehung, in welcher die gerichtliche Verfolgung des Mordes zu seiner religiösen Sühnung stand, lässt der letztere Umstand wenigstens einiges Licht auf das hier erörterte Verhältniss fallen; überhaupt aber drängt sich die Beobachtung auf, dass, wo der Staat den Sklaven kein Recht gewähren konnte, die Religion noch einen Schutz für sie hatte. Hierher gehört zunächst, dass die Besonderheit ihrer Stellung bei den Festen der Götter nicht selten schwand. Bei den lakonischen Hyakinthien theilten sie die allgemeine Festfreude (Athen. 4, 139 f); bei den Hermäen auf Kreta wurden sie von den Herren bedient (das. 14, 639 b), was ebenso auch bei den Pelorien in Thessalien geschah (14, 640 a); bei einem mehrtägigen Feste in Trözen spielten sie mit ihnen gemeinsam Würfel und wurden dann von ihnen bewirthet (das. 14, 639 c); bei einem grossen Heroenfeste in Phigaleia schmausten sie mit den Herren zusammen (4, 149 c)[68]; in Athen war für sie sogar die Einweihung in die eleusinischen Mysterien möglich (g. Neär. 21; Theophil. Fr. 1). In Lakonika war der mit sacraler Verwünschung bedroht, der von den sein Land bebauenden Heloten einen höheren als den hergebrachten Pachtzins verlangte (Plut. M. 239 e), und so sicherte das heilige Recht diesen einen thatsächlichen Besitz, dessen Fortdauer nach den consequent festgehaltenen Begriffen des bürgerlichen von dem Gutdünken der Freien hätte abhängen müssen. Noch bezeichnender ist, dass es der Tempel eines Gottes war, der den Sklaven die Befreiung aus einer unerträglichen Lage oder auch die Freilassung vermitteln konnte. Ueberall brachte die religiöse Sitte es mit sich, dass ein Sklave vor Misshandlungen seines Herrn durch das Aufsuchen eines Altars Schutz suchen konnte. Ein Bruchstück des Pythagoreers Teles (Stob. 5, 67) führt in einem Vergleiche dem Leser

einen Sklaven vor, der auf solche Weise Sicherheit gefunden hat und seinem mit ihm hadernden Herrn vorhält, wie er ihm weder durch Diebstahl noch durch Ungehorsam noch durch säumige Pachtzahlung Anlass zur Klage gegeben habe. Der Untergang von Sybaris soll unter Anderem dadurch veranlasst worden sein, dass einer seiner Bewohner den anerkannten Grundsatz verletzte und dabei einer ausdrücklichen Weisung der Pythia entgegenhandelte, welche die sybaritische Bürgerschaft gewarnt hatte einen Sterblichen höher zu ehren als eine Gottheit: derselbe verfolgte seinen Sklaven nämlich mit seinen Schlägen bis in den Tempel der Here und hörte erst an dem Grabmale seines Vaters damit auf (Athen. 12, 520 a; Steph. Byz. s. v. *Σύβαρις*; Paroemiogrr. gr. I, 218). In Athen bestand der Gebrauch, dass, wenn ein Sklave in seinem bisherigen Dienstverhältniss zu Schweres erduldet hatte, er in das Heiligthum des Theseus fliehen und dort seinen Verkauf an einen andern Herrn von den Behörden verlangen durfte (Poll. 7, 13; Plut. M. 166 d)[69]; ein ähnlicher Gedanke lag der durch eine Inschrift bezeugten Einrichtung der Stadt Andania in Messenien zu Grunde, der zufolge der Priester entscheiden musste, ob der geflüchtete Sklave seinem Herrn mit oder ohne Grund entwichen war[70]. Und an vielen Orten war es üblich, dass ein Sklave, der sich aus dem Ertrage seiner Arbeit freizukaufen wünschte, seine Ersparnisse zunächst einem Tempel übergab, damit dieser ihn seinem Herrn abkaufte; denn in einem solchen Falle war der Uebergang in die Botmässigkeit des Gottes mit der Freilassung gleichbedeutend[71].

FÜNFTES KAPITEL.

Der Mensch im Verhältniss zum Staate.

Wie bereits für die homerische Welt der Staat als die Voraussetzung aller Cultur galt und in dem Bilde eines staatlosen Zustandes sich der Gedanke der äussersten Rohheit verkörperte, wie nach den Begriffen der Folgezeit das Staatsgesetz die Quelle ist, aus welcher alle sittlichen Einzelbestimmungen fliessen, ist in einem anderen Zusammenhange (Bd. 1, S. 198—203) des Näheren ausgeführt worden. Schon deshalb ist der Staat eine Macht, die wie keine andere das gesammte Sein des Menschen umfasst, aber noch andere Momente steigern seinen Werth und die daraus erwachsenden Verpflichtungen. Nach der ursprünglichen Anschauung des Alterthums fällt der Staat durchaus mit der Stadtgemeine zusammen und ist sein Gebiet für den Bürger zugleich der Boden der engeren Heimat; die Anhänglichkeit an diese aber trägt um so mehr das Gepräge einer nothwendigen Forderung, als die Neigung der Griechen Alles, was dem Sinne von aussen entgegentritt, belebt zu denken auch das Stück Erde, auf dem er geboren ist, als eine für Liebe und Gleichgültigkeit, für Dank und Undank empfängliche Person erscheinen lässt. In einer schönen Stelle des platonischen Kriton (50 c — 51 c) giebt Sokrates diesem Gefühle Ausdruck, indem er ausführt, wie das Vaterland mit seinen Gesetzen eine noch viel grössere erziehende Thätigkeit an jedem seiner Bürger übt als die Eltern und darum eine noch unbedingtere Hingebung von ihm verlangen, insbesondere aber erwarten darf, dass er ihm ebenso wenig Widerstand entgegensetzen werde wie jenen. Die häufige Vergleichung des Vaterlandes mit den Eltern, ja der Begriff des Vaterlandes selbst gewinnt erst von diesem Punkte aus das rechte Verständniss. Wenn Isokrates im Panathenaikos (125) an den athenischen Vorfahren preist, dass sie ihr Land ebenso geliebt haben wie die Besten ihre Väter und Mütter lieben, so stellt im Gegensatz dazu Lykurgos (48) das Gefühl gegen

ein Land, das man sich durch Einwanderung zu eigen gemacht hat, mit dem gegen einen Adoptivvater zusammen, welches nie ebenso stark sei wie das gegen den natürlichen Erzeuger. In Platon's Protagoras (346 a. b) wird es als eine allgemeine Erfahrung behandelt, dass gute Menschen an ihrem Vaterlande ebensowohl wie an ihren Eltern das Tadelnswerthe gern mit Schweigen bedecken, während schlechte es geflissentlich hervorzuziehen lieben. Wie sehr die Pietät gegen die Heimat im engsten Sinne des Wortes gerade bei den Athenern wirkte, zeigt die von Thukydides (2, 14. 16) erwähnte Thatsache, dass bis zum Beginn des peloponnesischen Krieges denjenigen unter ihnen, welche vom Lande stammten, schon die Trennung von ihrem Geburtsgau wie das Verlassen einer Vaterstadt erschien; eben darin wurzelt ihr oft verspotteter Stolz auf ihre Autochthonie. Hierzu kommt der innige Zusammenhang, der zwischen dem Staate und seinen Göttern besteht. Denn was von den Heroen gilt, die überhaupt nur da weilend gedacht werden, wo sie Gegenstände des Cultus sind, gilt in geringerem Maasse auch von den Göttern. Sie sind nicht bloss da gern, wo ihnen von Seiten der Menschen eine regelmässige Verehrung bereitet ist, sondern es modificirt sich auch ihr eigenes Wesen mannigfach nach ihren Cultusstätten, so dass z. B. die Burggöttin Athen's eine andere ist als die Athene in Sparta, der athenische Apollon ein anderer als der delphische, und das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit einer Stadtgemeine findet in ihren Cultusgebräuchen seinen obersten Ausdruck. Geht jene unter, so erlöschen zugleich auch diese, keine Lobgesänge hallen mehr durch die Strassen, keine Opfer dampfen mehr vor den verödeten Altären; daher die Vorstellung, dass bei der Zerstörung einer Stadt die Götter aus ihr entfliehen, eine Vorstellung, von der der Chor der Jungfrauen in Aeschylos' Sieben gegen Theben (217) zu einer bitteren Bemerkung gegen Eteokles Gebrauch macht und die von dem aus Troja weichenden Poseidon bei Euripides (Tro. 23—27) wohl am deutlichsten ausgesprochen wird. Sie liegt auch der Erzählung Herodot's (8, 41) zu Grunde, nach der, als im zweiten Perserkriege Athen bedroht war, die Priesterin aus gewissen Zeichen zu erkennen glaubte, dass Athene die Burg verlassen habe, und die Einwohner sich darauf hin um so leichter entschlossen ihrem Beispiele zu folgen. Manche Aeusserungen der attischen Redner gehen aus der gleichen Gedankenreihe hervor. Der Urheber der dem Lysias zugeschriebenen Rede gegen Andokides deutet an (45),

dass ein Religionsfrevler seine Schuld um ein Beträchtliches steigert, wenn er dieselben Götter, gegen die er sich vergangen hat, durch die Fortsetzung seiner Anwesenheit in ihrem Stadtbezirke beleidigt; in dem von Isokrates verfassten Plataikos (60) erinnert der platäische Redner die Athener daran, dass ihre Vorfahren einst in der gemeinsamen Gefahr Griechenlands die Götter und Heroen seiner Heimat angerufen haben, und beschwört sie nicht zuzulassen, dass deren Verehrung aufhöre; Lykurgos hebt wiederholt hervor (1. 17. 26. 150), dass der Vaterlandsverrath auch darum ein so furchtbares Verbrechen sei, weil er das Preisgeben der heimatlichen Heiligthümer einschliesst; Hypereides pries die im lamischen Kriege Gefallenen unter Anderem deshalb, weil sie den mit Auflösung bedrohten Götterdiensten Beistand geleistet hatten und daher um so zuversichtlicher auf Belohnung nach dem Tode rechnen durften (Fr. 121). Zu dem Gedanken an die Tempel der Götter gesellt sich naturgemäss der an die Grabstätten der Vorfahren, die zu pflegen dem guten und frommen Manne Bedürfniss, die vor Unbill zu schützen ihm Pflicht ist, daher diese mit jenen gern zusammengestellt werden, wenn die Bedeutung der Vertheidigung des Vaterlandes dem Bewusstsein lebendig gemacht werden soll (Aesch. Pers. 404; Pl. Gess. 3, 699; Lyk. 8. 147; Aeschin. 2, 152)[1].

Den beiden Motiven, welche in ihrer Vereinigung die volle Hingebung an das Vaterland gebieten, hat Aeschylos den schönsten Ausdruck gegeben, indem er in den Sieben gegen Theben dem Eteokles die Worte in den Mund legt (13—20):

> Voll regen Eifers alle, wie's die Pflicht gebeut,
> Die Stadt zu schirmen und der Landesgötter Herd,
> Dass ihrer Ehren Sterne niemals untergehn,
> Auch Söhn' und Mutter Erde, die uns hold gepflegt!
> Denn als ihr, klein noch, spieltet auf dem weichen Grund,
> Hat sie der Kindespflege Last all' über sich
> Genommen, hat zu schildbewehrten Bürgern euch
> Erzogen, dass ihr rüstig wär't zu solchem Dienst.

Von dem vaterländischen Boden für lange Zeit getrennt bleiben zu müssen erschien dem griechischen Gefühle schwer und schmerzlich. Dem homerischen Odysseus konnte, wie er dem Alkinoos versichert (Od. 9, 27—36), alles von Kalypso und Kirke ihm Gebotene nicht genügen, weil es für einen Mann nichts Süsseres giebt als sein Vaterland und seine Eltern, möge er auch in der Ferne den reichsten Besitz finden. Sophokles leiht dem Phi-

loktetes den sehr bezeichnenden Zug, dass er da, wo er seines Bogens beraubt und in Folge dessen völliger Hülflosigkeit preisgegeben ist, seine Wehklagen mit dem Ausdruck der Trauer über den Verlust der Hoffnung abschliesst seine Vaterstadt wiederzusehen (Phil. 1213—1217). Die Dichtung spiegelt hier eine Empfindung wieder, zu der die Wirklichkeit oft Anlass bot. Als die Phokäer ihre Stadt verliessen um sich in Kyrnos eine neue Heimat zu gründen, gelobten sie sich durch einen Schwur nicht dahin zurückzukehren, so lange ein von ihnen in das Meer versenkter Erzklumpen in der Tiefe desselben ruhen würde, allein viele von ihnen waren nicht im Stande dem Schwure treu zu bleiben, sondern wendeten, von heftigem Heimweh getrieben, ihre Fahrt wieder nach Phokäa (Her. 1, 165). Xenophon hat Gelegenheit im Anfange des dritten Buches der Anabasis die tiefe Sehnsucht nach ihrer Heimat und ihren Familien zu schildern, welche sich seiner rathlos gewordenen Begleiter nach der Hinrichtung ihrer Feldherren bemächtigte, und aus dem, was Isokrates in der Rede über das Gespann (12—14) von den Stimmungen der unter den Dreissigen aus Athen vertriebenen Bürger erzählt, weht uns die ganze Leidenschaft entgegen, mit welcher diese in ihre Stadt zurückzukehren verlangten. Ueberall, wo die staatlichen Formen zur vollen Ausbildung gelangt waren, steigerte die Gewöhnung an die Uebung politischer Rechte noch die in dem Fernsein von dem geliebten Boden liegende Entbehrung. Darum erwidern in der Erzählung Herodot's (7, 135) die spartanischen Gesandten dem Perser Hydarnes, der sie zu bewegen sucht in den Dienst des Grosskönigs einzutreten, er könne ihnen nur darum einen solchen Rath geben, weil er nicht aus Erfahrung wisse, wie süss die Freiheit sei; im Tone eines unvermittelten warmen Gefühles tragen sie fast dasselbe vor, was Euripides (Phön. 391) durch den Mund des Polyneikes in dialektischer Zerlegung ausspricht, indem er sagt, es sei hauptsächlich deshalb ein so schweres Uebel des Vaterlandes beraubt zu sein, weil man ausserhalb desselben die Freiheit zu reden (παῤῥησία) nicht habe, ein Ausspruch, der in sein volles Licht tritt, wenn man mit ihm den Satz des Demosthenes (Fr. 35) vergleicht, es gebe für freie Männer kein grösseres Unglück als den Verlust der Redefreiheit. Nach allem diesem begreift man, wie die Verbannung, so häufig sie in den Parteikämpfen der griechischen Staaten auch vorkam, immer als eine sehr harte Strafe ist angesehen worden; einige Proben der durch sie oft hervorgerufenen

Schmerzenslaute enthalten die Elegieen des Theognis, der selbst durch seine Gegner aus seinem heimatlichen Megara vertrieben war. Der Ruf des Frühlingsvogels, der sonst die Menschen zu fröhlicher Thätigkeit weckt, erfüllt sein Herz mit Betrübniss, weil er ihn daran erinnert, wie Andere seine Aecker bestellen und seine Maulthiere führen (1197—1202); als die bitterste Seite der Verbannung erscheint ihm, dass der von ihr Betroffene keinen treuen Freund und Gefährten findet (209); aber auch dies ist nicht Alles, er selbst sieht sich genöthigt seinen jungen Freund Kyrnos vor dem Anschlusse an einen Verbannten zu warnen, weil ein solcher, wenn er ja einmal zurückkehrt, nicht mehr derselbe ist wie früher (333).

Indessen fanden diese bei den Griechen so lebendigen Stimmungen an jenem eigenthümlichen Wandertriebe, der sie gern die fernsten Küsten aufsuchen, gern die fremdartigsten Sitten mit Aufmerksamkeit beobachten liess, ein gewisses Gegengewicht. Er konnte ohne jede Beeinträchtigung der Vaterlandsliebe befriedigt werden, wenn ein Staat eine Kolonie aussandte und dadurch einem Theile seiner Bürger Gelegenheit bot sich an einem anderen Gestade niederzulassen ohne auf die Zugehörigkeit zu einem Gemeinwesen zu verzichten oder auch nur den Zusammenhang mit den ehemaligen Stammesgenossen aufzugeben; aber auch wenn der Einzelne reiste, war die freiwillige Abwesenheit, der ein Ende zu machen zu jeder Zeit nur von ihm abhing, etwas von der gezwungenen der Verbannung für das Gefühl unendlich Verschiedenes. Nichtsdestoweniger erzeugte die Gewohnheit sich in fremden Ländern zu bewegen hier und da Anschauungen, welche geeignet waren der Anhänglichkeit an die Heimat Abbruch zu thun, so dass es begreiflich wird, dass den Spartanern nicht gestattet wurde sich ohne besondere Erlaubniss der Behörden im Auslande aufzuhalten. In das, was überhaupt leicht als ihre Folge angesehen wurde, lässt eine gern citirte Lebensregel einen überraschenden Blick thun, welche in einem verlorenen epischen Gedichte (Athen. 7, 317 a) sowie in der daraus geschöpften Darstellung Pindar's (Fr. 173) Amphiaraos seinem Sohne Amphilochos mit auf den Weg gab, als er in die Fremde auszog, und welche in etwas verallgemeinerter Fassung auch in der Spruchsammlung des Theognis (213—218) ihren Platz gefunden hat[2]). Nach ihr soll man im Auslande die Weise des Polypen nachahmen, der allemal die Farbe des Meergrundes annimmt, auf dem er sich gerade befindet, und sich stets der Sinnesart der Menschen anbequemen, unter

denen man augenblicklich weilt. Sie bildet gewissermaassen die Kehrseite zu dem Satze des Euripides, dass der Verlust der Redefreiheit die schlimmste Seite der Entbehrung des Vaterlandes sei, indem sie verlangt, dass man die unausweichlichen Consequenzen dieser Thatsache mit Bewusstsein auf sich nehme, und ist von dem, der sie zuerst in Worte fasste, schwerlich anders als im Sinne einer gewissen Resignation aufgestellt worden, aber eben hierdurch enthält sie eine Anerkennung des demoralisirenden Einflusses, den das Verlassen des heiligen Bodens der Heimat fast nothwendig hat. Allmählich jedoch wusste die zunehmende Reflexion dem Weilen im Auslande bessere Seiten abzugewinnen. Die ältesten Aeusserungen dieser veränderten Auffassung treten uns bei Demokritos entgegen, der jedoch darin vielleicht schon ältere Vorgänger hatte. Hätte freilich der Philosoph von Abdera das Reisen nur als eine Schule der Genügsamkeit gepriesen, weil Gerstenbrot und ein Strohlager die besten Heilmittel gegen Hunger und Ermüdung seien (Fr. 38), so hätte ihm vielleicht selbst der eifrigste Patriot in Griechenland nicht widersprochen, aber eine andere Bewandtniss hat es mit einem zweiten seiner Sätze, der dahin lautet, einem weisen Manne sei ein jedes Land zugänglich, weil die gesammte Welt das Vaterland einer tüchtigen Seele sei (Fr. 225). Derselbe enthält in maassvoll abgewogener Gestalt einen Gedanken, der später oft mit Uebertreibung ist geltend gemacht worden, indem er nicht bloss das Behauptete auf die Weisen beschränkt und somit das Bedenkliche, das die Entfernung von der Heimat für die grosse Mehrzahl hat, mittelbar einräumt, sondern auch das Motiv von der inneren Zusammengehörigkeit der Menschheit hernimmt, eine Ableitung, welche die Nothwendigkeit einer gänzlichen Loslösung des Einzelnen von dem ihn zunächst umgebenden und tragenden Boden keineswegs einschliesst. Allein bald gewöhnte man sich in den philosophirenden Kreisen an eine Betrachtungsweise, für welche jede Bedeutung des Vaterlandes wegfiel, und rühmte sich gern der ganzen Welt als Bürger anzugehören. Wenn es für uns überraschend ist, dass gerade Sokrates nach der nicht wohl anzuzweifelnden Angabe mehrerer Schriftsteller (Cic. Tusc. 5, 37, 108; Plut. M. 600 f; Epikt. Diss. 1, 9, 1) sich als Weltbürger bezeichnet hat, so werden wir zwar annehmen können, dass er sich damit eine schon bei Anderen geläufig gewordene Redensart aneignete, aber auch nicht verkennen dürfen, dass sein Denken selbst einen Zug enthielt, der in seinen Consequenzen zur Gleichgültigkeit gegen die natürlichen Verhält-

nisse der Menschen führte [3]) und der in seiner Schule zur weiteren Ausbildung gekommen ist. Dass der Kyniker Diogenes und der Kyrenaiker Theodoros sich mit Vorliebe als Weltbürger bekannten (Diog. L. 6, 49. 63. 2, 99; Epikt. Diss. 3, 24, 66; Lukian βίων πρ. 8), kann hiernach gewiss nicht Wunder nehmen, noch weniger, dass der späte Epigrammendichter Meleager von Gadara, ein Anhänger der kynischen Schule, dem Beispiele des älteren Schulhauptes folgte (Epigr. 127); aber es wurde überhaupt so beliebt eine derartige Gesinnung zur Schau zu tragen, dass der bekannte Flötenspieler Antigenidas die Drohung ihn zu verbannen durch Hinweisung auf seine Eigenschaft als Weltbürger zurückgewiesen haben soll (Philo Jud. II, 468) und dass ähnliche Aeusserungen auch auf der tragischen Bühne gehört wurden (Eurip. Fr. 774. 1034; Krates Fr. 1). So kam sogar die von den Römern (s. Cic. Tusc. 5, 37, 108) nachgebildete sprüchwörtliche Wendung auf, das Vaterland sei überall da, wo man sich wohl befinde, aber selbstverständlich blieb die Reaktion des patriotischen Bewusstseins gegen eine solche Denkart nicht aus. Aristophanes verfolgt sie im Plutos (1151) mit vernichtendem Spotte, indem er die zuletzt erwähnte Wendung als den Wahlspruch eines Ueberläufers behandelt, und in ernsthaftem Tone erklärt sich Lysias in den Worten der Rede wider Philon (6) gegen sie: „Diejenigen, welche von Geburt Bürger sind, aber die Meinung hegen, dass jedes Land ihnen Vaterland sei, in dem sie das zum Leben Nothwendige haben, würden offenbar das gemeinsame Wohl des Staates preisgeben und sich zu ihrem Privatvortheil wenden, weil sie nicht den Staat, sondern das Vermögen für ihr Vaterland halten.“ [4]). Uebrigens ist sie niemals in Fleisch und Blut der antiken Menschen übergegangen: dafür liegt der stärkste Beweis in dem Umstande, dass bis auf die spätesten Zeiten des Alterthums herab die Moralphilosophen sich mit besonderem Eifer darauf gelegt haben Trostgründe für Verbannte zusammenzustellen, eine Thätigkeit, der die Arbeiten des Plutarch, des Pythagoreers Teles, des Musonios über das Exil ihren Ursprung verdanken und an der auch die Römer, insbesondere Seneca, sich betheiligten.

In unmittelbarer Folge dieser Anschauungen gilt es als schimpflich die Sorge um die Familie höher zu stellen als die um das Vaterland. In der von Lysias verfassten Vertheidigungsrede gegen die Anklage der Bestechung (23. 24) rühmt sich der Sprecher, augenscheinlich ein einfacher Athener, dass er dies niemals gethan hat,

denn er hat weder, wenn es galt dem Staate finanzielle Opfer zu bringen, sich darum gekümmert, dass er seinen Kindern die Erbschaft verringere, noch hat er bei drohender Lebensgefahr im Kriege an Weib und Kinder anders als in dem Sinne gedacht, dass er ihnen keine Schande bereiten wolle. Tiefer noch fasst Demosthenes die Sache, der in der Rede über die Krone (205) von den Athenern zur Zeit der Perserkriege sagt: „Denn ein jeder von ihnen glaubte nicht bloss für den Vater und die Mutter geboren zu sein, sondern auch für das Vaterland. Worin aber liegt der Unterschied? Darin, dass der, der allein für die Eltern geboren zu sein glaubt, den vom Schicksal verhängten natürlichen Tod abwartet, der aber, der es auch für das Vaterland zu sein glaubt, um dieses nicht in Knechtschaft zu sehen bereit ist zu sterben und die Beschimpfungen und Entwürdigungen, welche man in einer in Knechtschaft gerathenen Stadt ertragen muss, für furchtbarer hält als den Tod“ [5]). Wenn Proxenos dem Xenophon in der Anabasis (3, 1, 4) versichert, Kyros stehe für ihn höher als das Vaterland, so hat selbst dieser paradoxe Ausspruch eines wenig patriotischen Mannes die Wahrheit zur Voraussetzung, dass dem Menschen naturgemäss das Vaterland über Alles gehe. Auch war die geschilderte Gesinnung nicht etwa erst eine Folge der schärferen Ausbildung des Staatsbegriffs, welche die nachhomerische Periode gezeitigt hat. Sie durchdringt bereits die berühmte Scene des sechsten Buches der Ilias, in welcher Hektor sich nicht ohne inneren Kampf von seinem Weibe und seinem Kinde losreisst um für Troja zu fechten, und es ist nicht zufällig, dass demselben Helden im zwölften Buche (243) der Ausspruch in den Mund gelegt ist, es sei das beste Wahrzeichen das Vaterland zu vertheidigen. Selbstverständlich liegt bei allem diesem nichts ferner als die Empfehlung einer Vernachlässigung der Familie: scheint doch der Gedanke des Perikles bei Thukydides (2, 44, 3), dass diejenigen, die selbst Söhne haben, den Staat nothwendig am besten berathen müssen (vergl. oben S. 136), fast ein Gemeinplatz gewesen zu sein, denn auch Aeschines macht von ihm in der Rede über die Truggesandtschaft (152) mit etwas anderer Wendung Gebrauch, indem er es für unmöglich erklärt, dass er, der zwei Söhne und eine Tochter habe, seine Vaterstadt und mit ihr diese verrathe [6]). Aristoteles nennt das Dasein ein befriedigtes, in welchem der Mensch, das zur Gemeinschaft bestimmte Wesen, nicht bloss für sich sondern auch für seine Familienangehörigen, Freunde und Mitbürger lebe (N. Eth. 1097 b 8), behandelt also gleichfalls beide

Sphären als zusammengehörig. Nur mochte hier und da wohl die in Platon's Laches (179 c. 180 b) ausgedrückte Klage berechtigt sein, dass diejenigen, welche sich ganz den öffentlichen Angelegenheiten widmen, darüber leicht der Erziehung ihrer Söhne zu geringe Aufmerksamkeit zuwandten; auch was Demokritos einmal (Fr. 213) über die Schwierigkeit der Herstellung des rechten Gleichgewichts zwischen der Erfüllung der öffentlichen Pflichten und derer des Privatlebens andeutet, steht hiermit in Zusammenhang.

Die durchweg als geboten anerkannte Gesinnung zu befördern fehlte es nicht an mancherlei Hebeln, namentlich in den beiden Gemeinwesen, in denen der höhere Staatssinn am meisten zur Entwickelung gelangte und von denen wir zugleich die genaueste Kunde haben. In Sparta wurde die Erziehung öffentlich geleitet und zielte darauf ab das Individuum ausschliesslich den Zwecken der Gesammtheit dienstbar zu machen und alle sonstigen Strebungen in ihm zu unterdrücken; in Athen war ihre Einrichtung der Familie mit völliger Freiheit überlassen, aber um so höher waren die Anforderungen, welche an diese gestellt wurden. Hier galt die Auffassung, dass die echt athenische Denkart sich durch eine Reihe von Generationen vom Vater auf den Sohn fortpflanzen müsse und daher von den Sprösslingen altbürgerlicher Geschlechter im Allgemeinen ein höherer Grad von Patriotismus erwartet werden könne als von denen, deren Familien erst seit Kurzem im Besitze des Bürgerrechts waren. Dies war der Grund, dass die neu eintretenden Archonten den Nachweis bürgerlicher Abstammung im dritten Gliede sowohl von väterlicher als von mütterlicher Seite führen mussten. Neben dem Glauben an die in den alten Familien sich erzeugende Hingebung an das Vaterland wirkte dabei auch der Gedanke, dass die Demüthigungen, welche in Folge der Exclusivität des attischen Bürgerrechts die Nichtbürger trafen, in ihren Gemüthern fast nothwendig eine Bitterkeit hervorriefen, die sich allzu leicht auch auf ihre Nachkommen vererbte, worüber eine Aeusserung des Aeschines (3, 169) lehrreichen Aufschluss giebt. Hierin findet es seine Erklärung, dass Isokrates einmal (8, 89) die Stadt als die glücklichste preist, welche die Geschlechter ihrer Gründer am unversehrtesten zu erhalten weiss. Auch der Besitz eines eigenen Grundstücks im attischen Lande, eine den Nichtbürgern nur ausnahmsweise um besonderer Verdienste willen gestattete Sache, wurde als eine Bürgschaft der Anhänglichkeit an dasselbe angesehen, daher man ihn von denen, welche das Feldherrnamt bekleideten, als

nothwendig verlangte. Rechnen wir die mannigfaltigen Belohnungen hinzu, welche namentlich Athen für hervorragende Bethätigungen der Vaterlandsliebe aussetzte, so sehen wir, dass der Wille dem Staate alle Kräfte zu widmen durch Vieles geweckt wurde; die Fähigkeit dazu in sich auszubilden fanden wohlgesinnte Männer leicht ihre besonderen Mittel. So sah man in der Jagd gern eine Vorbereitung für den Krieg, eine Betrachtungsweise, welche in Sparta zu ihrer Aufnahme unter die gesetzlichen Beschäftigungen der erwachsenen Bürger führte (Xen. St. d. Lak. 4, 7) und welche dem Kynegetikos Xenophon's sowie zwei Partieen seiner Kyropädie (1, 2, 10. 1, 6, 28—41) zu Grunde liegt. In ähnlichem Sinne behandelt dieser Schriftsteller die Verwaltung eines ausgedehnten Hauswesens als eine angemessene Vorbereitung für die des Staates (Denkww. 3, 4, 12. 3, 6, 14); vornehmlich aber zeigt er an dem Beispiele seines Ischomachos (Oekon. 11, 23), wie ein Bürger einen zahlreichen Sklavenstand benutzen kann, um durch Austheilung von Lob und Tadel an dessen Mitglieder und Schlichtung der unter ihnen ausbrechenden Streitigkeiten sich für die politischen Funktionen einzuüben.

Unter den Obliegenheiten gegen das Vaterland steht die es mit den Waffen zu vertheidigen obenan, eine Obliegenheit, welche zumal in den früheren Jahrhunderten überall als eine selbstverständliche Folge der Stellung des freien Bürgers galt; seit dem Ende des peloponnesischen Krieges that das Uebergewicht, das die Söldnerheere gewannen, zwar der kriegerischen Leistungsfähigkeit der Bürger Abbruch, jedoch wurde das Princip ihrer Verpflichtung darum nicht aufgegeben. Für die Art, wie wenigstens in Athen dieses Verhältniss aufgefasst wurde, ist vielleicht am bezeichnendsten, dass hier das Ehrenrecht als Mitkämpfer in den Reihen der Bürger zu stehen an solche Fremde als Belohnung verliehen werden konnte, die sich um den Staat hochverdient gemacht hatten, denn in einer erhaltenen Inschrift wird dem Platäer Eudemos dieses Recht und das mit den Athenern die gleichen Vermögenssteuern zu bezahlen aus solchem Grunde ertheilt [7]). Das Beispiel ist um so bemerkenswerther, als es dem dritten Jahre der 112ten Olympiade, also der Zeit nach der Schlacht bei Chäronea angehört, und es lässt mit Sicherheit darauf schliessen, dass auch früher Aehnliches vorgekommen ist. Dass die athenischen Schutzverwandten, welche im regelmässigen Laufe der Dinge für die Flotte ausgehoben zu werden pflegten (Thuk. 1, 143, 1. 3, 16, 1; Dem. 4, 36) und bei vorkommendem Bedürfnisse auch als

Schwerbewaffnete namentlich für Besatzungszwecke verwandt wurden (Thuk. 2, 13, 7. 4, 90, 1; Xen. π. πόρων 2, 2; Lyk. 16), nach der Ehre geizten zu dem Dienste der attischen Reiter zugelassen zu werden (Xen. π. πόρων 2, 5; Hipparch. 9, 6), ist gleichfalls von Bedeutung [8]). Nicht minder charakterisirt es die für Athen maassgebenden Anschauungen, dass die neu eintretenden Archonten ihre Theilnahme an den Feldzügen des Staates ausdrücklich nachweisen mussten. Gar Vieles aber, darunter nicht am wenigsten die üblichen Leichenreden, erinnerte daran, wie sehr der für das Vaterland Gefallenen der Nachruhm, ein in den Augen der Griechen vorzugsweise werthvolles Gut, wartete, und wirkte in hohem Maasse dazu mit, dass die natürliche Liebe zum Leben überwunden und solchem Tode eine erfreuliche Seite abgewonnen wurde. Hier und da wurde die Frage aufgeworfen, bei welcher Beschaffenheit des Staates die Neigung zur Selbstaufopferung am unmittelbarsten sich erzeuge. Nach der Meinung Mancher bot ein Dasein wie das der Spartaner, dem wegen seiner Mühseligkeit und Reizlosigkeit ein jeder gern entfliehen mochte, dazu den stärksten Antrieb, denn eine von dem späten Serenus überlieferte Aeusserung, welche dahin zielt (Stob. 29, 96), giebt unzweifelhaft nur wieder, was darüber schon in alter Zeit gesagt worden war; dagegen behauptet Perikles bei Thukydides (2, 43, 5), dass vielmehr ein Gesellschaftszustand wie der athenische, der Allen ein Gefühl des Wohlseins mittheilt, am meisten dazu auffordern muss, weil er den Gedanken das Leben fortsetzen, aber der gewohnten Lebensgüter entbehren zu müssen zu einem unerträglichen macht.

Bei flüchtiger Betrachtung kann es scheinen, als ob die starken Töne, in welchen die persönliche Tapferkeit unaufhörlich gepriesen wurde, die Schätzung der für den Soldaten nicht minder wichtigen Tugend des Gehorsams einigermaassen hätte beeinträchtigen müssen, und das um so mehr, da die Griechen auf den Ruhm einen so hohen Werth legten und der Sinn für die Bedeutung einer geräuschlosen Pflichterfüllung bei ihnen verhältnissmässig weniger entwickelt war. Indessen entging ihnen durchaus nicht, wie viel auf jene zweite Eigenschaft ankam, und sie wandten darum auf ihr Fehlen mit Vorliebe einen starken Ausdruck des Tadels — ἄκοσμος, ἀκοσμεῖν — an (Lys. 3, 45. 14, 12. 13. 21; Dem. 24, 92) [9]). Unter ihren Schriftstellern giebt es einen, der jede sich ihm darbietende Gelegenheit benutzt um darauf aufmerksam zu machen, weil die Erfahrungen seiner eigenen militärischen Vergangenheit es ihm besonders nahe legten, nämlich

Xenophon. Derselbe hebt in seiner Charakteristik der Regenten- und Feldherrnkunst des Kyros in der Kyropädie nachdrücklich hervor, wie dieser Herrscher die anstandslos Gehorchenden gern gegen diejenigen bevorzugte, die sich durch augenfällige Thaten auszeichneten (8, 1, 29); an einer andern Stelle (8, 1, 2) lässt er den Feldhauptmann Chrysantas über die Wichtigkeit des Gehorsams sich verbreiten; an einer dritten (4, 1, 3) stellt er diesen selbst als ein glänzendes Muster dessen hin, was in Bezug darauf geboten war. Chrysantas hatte nämlich einmal einen Schlag zurückgehalten, welchen er gerade gegen einen Feind führen wollte, als Kyros den Befehl zum Rückzuge ertheilte, ein Hergang, der in seiner anekdotenhaften Zuspitzung zu weiterer Benutzung einlud und den darum Epiktet (Diss. 2, 6, 15) und Plutarch (M. 273 f; vergl. M. 236 e) dem Xenophon entlehnten [10]. Dieser Schriftsteller findet übrigens zu Andeutungen in ähnlicher Richtung auch sonst sowohl in der Kyropädie (1, 6, 13. 20. 21. 3, 3, 70) als in anderen Werken (Hell. 3, 4, 18. 7, 1, 8. Denkww. 3, 3, 8—15. Oekon. 21, 3—8) wiederholt Anlass; zuweilen machen seine einschlägigen Aeusserungen den Eindruck, als ob er mehr von dem Führer fordere, dass er bei seinen Untergebenen Gehorsam zu erzeugen wisse, als von diesen, dass sie ihn freiwillig ihm entgegentragen. Eine seiner Aeusserungen wirft auf die Zustände Athen's ein überraschendes Licht: es ist diejenige in den Denkwürdigkeiten (3, 5, 18. 19), in welcher davon die Rede ist, dass die als Schwerbewaffnete oder Reiter dienenden begüterten und vornehmen Bürger sich der militärischen Disciplin sehr viel schwerer fügen als die übrigen. Sonst begreift es sich bei der Eigenthümlichkeit des athenischen Staatswesens sehr wohl, dass seinen Angehörigen die Nothwendigkeit der Disciplin hinsichtlich der Flottenmannschaft am deutlichsten entgegentrat; daher z. B. die Klage des Nikias bei Thukydides (7, 14, 2) über die geringe Folgsamkeit seiner auf der Flotte dienenden Landsleute und der von Aristophanes (Frö. 1071) gegen Euripides erhobene Vorwurf, er habe, indem er die Disputirsucht beförderte, den Geist des Widerspruchs gegen die Anordnungen der Befehlshaber auch in die Flotte getragen. Dem athenischen Landheere, das man darum noch keineswegs der Unbotmässigkeit zu zeihen braucht, war jedenfalls die gleichmässige Haltung fremd, welche unsere Gegenwart von einer geschulten Truppe verlangt: die in Platon's Gastmahl (219 e — 220 d) und in Demosthenes' Rede gegen Konon (3—5) gegebenen Schilderungen des Lagerlebens auf dem Feldzuge nach Potidäa und bei der

Besetzung von Panakton zeigen uns einen Zustand, in welchem der Einzelne ohne Rücksicht auf eine allgemeine Ordnung steht und geht, isst und trinkt, schläft und sich kleidet, wo und wie es ihm beliebt, und wo selbst der Unfug schon recht stark sein muss um das Einschreiten der Oberen zu veranlassen. Nach dieser Seite näherte sich die straffe spartanische Zucht ohne Zweifel in viel höherem Grade den Anforderungen der heutigen Kriegskunst. Erregten doch die spartanischen Krieger dadurch die Bewunderung Xenophon's (Hell. 5, 2, 6), dass sie, als die argeiisch Gesinnten Mantinea verliessen, ihrem Hasse gegen dieselben keinen Ausdruck gaben, sondern in ruhiger Haltung auf beiden Seiten Spalier bildeten und ihrem Auszuge zusahen. Wurde in Sparta die Frage aufgeworfen, ob an dem Soldaten die Tapferkeit oder die Unterordnung mehr zu schätzen sei, so konnte sie nur zu Gunsten der letzteren beantwortet werden. In der Schlacht bei Platää hatte Aristodemos, weil man ihm wegen seines früheren Verhaltens den Vorwurf der Feigheit gemacht hatte, den Tod gesucht und Wunder persönlichen Muthes verrichtet, dabei aber die Schlachtlinie verlassen, dagegen hatte Poseidonios in der ihm angewiesenen Stellung bleibend sich vor allen Uebrigen ausgezeichnet, und bei der Preisvertheilung fiel die Entscheidung dahin aus, dass nicht jenem, sondern diesem die höchste Anerkennung gebühre. Wenn aber Herodot, dem wir die Nachricht verdanken (9, 71), dies Urtheil für ein parteiisches erklärt, so ist sein Tadel für das allgemeine Empfinden der Nation ebenso charakteristisch wie das Urtheil selbst für die spartanische Anschauung.

Aus der strengen Auffassung der Pflicht der Landesvertheidigung ergiebt sich als nothwendige Folge, dass Landesverrath als ein überaus schwerer Frevel galt und es ist früher (S. 103. 107—109) dargelegt worden, wie derselbe noch über den Tod hinaus verfolgt wurde, indem das Heldenepos ihn durch völlige Versagung der Bestattung bestrafen liess, während das Gesetz Athen's in der geschichtlichen Zeit den Leichnam des Landesverräthers von dem heimatlichen Boden ausschloss. Die geschäftige Erfindsamkeit der Athener versäumte es ausserdem auch nicht die Art, in welcher ihre Vorfahren ihrem Abscheu gegen bekannte Verräther Ausdruck gegeben hatten, sagenhaft auszuschmücken. Nach Demosthenes (18, 204) soll ein gewisser Kyrsilos, der beim Beginne des zweiten Perserkrieges zur Unterwerfung unter die Forderungen des Grosskönigs rieth, nicht bloss selbst von seinen Mitbürgern gesteinigt worden sein, sondern

auch seine Frau von den Athenerinnen dasselbe Schicksal erlitten haben [11]), und Lykurgos (112—115) weiss sogar zu berichten, dass die Vertheidiger des Oligarchen und Spartanerfreundes Phrynichos als gleicher Schuld mit ihm theilhaftig behandelt worden seien, indem sie hingerichtet und ihre Gebeine gleich den seinigen ausser Landes geschafft wurden, während man seine Mörder aus dem Gefängnisse befreite.

Nach athenischen Begriffen stand der Pflicht der persönlichen Waffenführung die, sich durch finanzielle Aufwendungen dem Staate nützlich zu erweisen, für alle diejenigen Bürger, deren Besitzverhältnisse sie dazu befähigten, zunächst. Schon was der Bemittelte an Festliturgieen und im Falle des Krieges an Vermögenssteuern und Trierarchieen gesetzlich zu leisten hatte, war recht beträchtlich, aber die Sitte heischte, dass man wenn möglich über die gebotenen Lasten hinaus noch freiwillige auf sich nahm, sei es durch weitere Erhöhung des Glanzes der Feste sei es durch besondere Geschenke für Zwecke der Landesvertheidigung und der Kriegführung, wovon in dem auf den Besitz bezüglichen Kapitel noch weiter zu handeln sein wird. Der Satz des Isokrates (15, 158), dass man diejenigen loben müsse, die in ihren Privatangelegenheiten sparsamer seien als in dem, was die Gesammtheit angehe, bringt nur eine allgemein anerkannte Wahrheit auf ihre Formel, zugleich aber wird in dem des Lykurgos (139. 140), dass Aufwendungen für Kriegszwecke höheren Werth haben als die für Festliturgieen, wenigstens die Meinung der Einsichtigsten zu erkennen sein. Ein sehr hervorragendes Beispiel eines Mannes, der seine Hingebung an den Staat durch beträchtliche finanzielle Opfer bewährt hat, ist das des Demosthenes, der bereits in jungen Jahren freiwillig die Trierarchie leistete, später nach der Schlacht bei Chäronea für die Anlage der Befestigungswerke Athen's aus seinem Vermögen Bedeutendes beisteuerte, was den bekannten Antrag des Ktesiphon und den daran sich knüpfenden Process zur Folge hatte.

Wohl die eigenthümlichste Seite der antiken Hingebung an den Staat ist die Art, in der dem freien Bürger die Ausübung politischer Rechte zum Bedürfniss wird und deren vielleicht beredtesten Ausdruck das klagende Wort des sophokleischen Philoktetes bildet, wenn er Staatlosigkeit und Freundlosigkeit in unmittelbarer Verbindung als harte Folgen seines einsamen Zustandes nennt (1018). Der Name der ‚Freiheit' — ἐλευθερία —, der zu allen Zeiten auf die menschliche Phantasie einen eigenthümlichen Zauber übt, konnte sich für

die Griechen ebenso wie für die Neueren mit einem zwiefachen Inhalt erfüllen, indem bei ihm entweder an die selbständige Mitentscheidung in den Fragen des Gemeinwohls oder an das Wegfallen jeder unnöthigen Behinderung der Individuen gedacht wurde, und der Perikles des Thukydides preist an dem athenischen Staatswesen, dass seine Angehörigen in beiderlei Sinne frei seien (2, 37, 2). Allein der Werth jener ersten Seite des Begriffes lebte tief im nationalen Empfinden. Unverkennbar lehrt dies jene Antwort der spartanischen Gesandten an den Perser Hydarnes, von welcher oben (S. 223) die Rede war, denn wenn die Bürger eines Staates, der das Thun und Lassen der Einzelnen ängstlicher überwacht als irgend ein anderer, mit Stolz auf das kostbare Gut ihrer Freiheit hinweisen, so ist augenscheinlich, dass sie nur die selbstbestimmende Mitthätigkeit in öffentlichen Dingen meinen [12]). Ueber die nähere Gestalt, in welcher das politische Bedürfniss seine Befriedigung fand, sind wir freilich nur in Betreff Athen's unterrichtet. Die Theilnahme an der Volksversammlung und den Gerichten, das Recht Klagen anzustellen, die Wählbarkeit zu Aemtern bildeten den unterscheidenden Vorzug des athenischen Bürgers vor dem Schutzverwandten, der im Uebrigen keinerlei Druck erlitt und seinen Geschäften nach Belieben nachgehen konnte, und gehörten für ihn zu der Lebensluft, die er nicht entbehren mochte. Darum war die Atimie, d. h. die Entziehung des Rechtes in solcher Weise bei den staatlichen Angelegenheiten mitzuwirken, eine der schwersten Strafen, die über ihn verhängt werden konnten, worüber ein Ausspruch des Isokrates in der Rede über das Gespann (47) besonders lehrreich ist: derselbe erklärt sie für ein grösseres Unglück als die Verbannung, weil es härter sei bei seinen eigenen Mitbürgern als Rechtloser zu wohnen denn bei Andern als Fremder. Schon das Wegfallen eines einzelnen politischen Rechtes oder die theilweise Atimie wurde als Strafe empfunden: diese trat z. B. bei den Anklägern ein, welche nicht den fünften Theil der Stimmen der Richter für sich gewinnen konnten und in Folge dessen die Befugniss verloren eine ähnliche Anklage wieder einzubringen. Entzog sich aber jemand, der dazu die Befähigung hatte, aus Bequemlichkeit oder Befangenheit der Aufgabe als Redner und Berather des Volkes in die Verhandlungen einzugreifen, so begegnete er von Seiten der Wohldenkenden entschiedenem Tadel; daher die Vorhaltungen, welche in Xenophon's Denkwürdigkeiten (3, 7) Sokrates dem Charmides deshalb macht. Auch die Bereitwilligkeit zur un-

entgeltlichen Uebernahme öffentlicher Aemter mit Hintansetzung der eigenen Angelegenheiten ist eine fast unmittelbare Folge dieser Gesinnung. Dass es in Athen trotz der scharfen Controle, der jeder Beamte unterworfen war, nie an Männern fehlte, die als Candidaten dafür auftraten, dass selbst alle diejenigen Aemter, für welche allgemeine Geschäftskunde und persönliche Gewandtheit genügte, aber eine besondere Vorbildung nicht erforderlich war, durch Erloosung aus den dazu sich Meldenden immer mit Leichtigkeit besetzt werden konnten, zeigt, in wie hohem Grade eine derartige Thätigkeit als selbstverständlich betrachtet wurde. Mit welchem Eifer man sich darum bemühte, deuten zwei bemerkenswerthe Stellen des Isokrates (7, 24—27. 12, 145—147) an, welche zwar mit starker Uebertreibung über die dabei unterlaufenden Menschlichkeiten klagen und die Vergangenheit Athen's der Wahrheit entgegen in glänzenden Farben malen, aber zugleich das Ideal sehr passend aussprechen, indem sie die Führung eines Staatsamtes mit der Leistung einer Liturgie vergleichen. Auf die Art, wie die Wahlämter zuweilen erstrebt und erschmeichelt wurden, wirft eine Partie der Iphigenia in Aulis des Euripides (337—345) ein Licht, in der Menelaos dem Agamemnon vorwirft vor seiner Bestellung zum Oberfeldherrn der Griechen gegen Jedermann sehr leutselig gewesen zu sein, nach derselben aber sein Betragen völlig geändert zu haben, denn unzweifelhaft ist diese Beschreibung aus dem Leben genommen. So hatten wenigstens alle zur Beschaulichkeit neigenden Naturen den Eindruck, dass das Hinzudrängen zu den Aemtern im Uebermaasse Statt finde, eine Thatsache, welche sich auch in einem tadelnd gebrauchten Verbum für ‚Aemter erjagen' — *σπουδαρχιᾶν* — (Ar. Pol. 1305 a 31) und in einer damit zusammenhängenden komischen Namensbildung des Aristophanes (Ach. 595) ausprägt, die etwa durch ‚Aemterjägerling' wiedergegeben werden kann, — *Σπουδαρχίδης* — [13]).

Dass Menschlichkeiten, wie sie Isokrates andeutend berührt, sowohl bei der Führung der Aemter als bei der Ausübung der politischen Rechte in der Volksversammlung und den Gerichten zu allen Zeiten vorkamen, liegt in der Natur der Sache und findet in der uns erhaltenen Litteratur mannigfache Erwähnung; wir dürfen uns aber ihrer Betrachtung um so weniger entziehen, da für unsern Zweck von wesentlicher Bedeutung ist, was das öffentliche Urtheil hierin als mehr und als minder unerlaubt ansah. Von den Brutalitäten, welche sich die Beamten zuweilen gegen ihre Mitbürger zu Schulden kommen liessen, giebt der

Theil der Rede des Demosthenes gegen Androtion ein sehr anschauliches Bild, welcher das Verfahren des Angeklagten bei der Eintreibung der rückständigen Vermögenssteuern schildert (47—68), aber er zeigt zugleich, wie anstössig sie waren und wie sehr sie die demokratischen Instinkte der Athener verletzten. — In der athenischen Volksversammlung, und ebenso unzweifelhaft auch in den beschliessenden Versammlungen anderer demokratischer Staaten, herrschte häufig eine grosse Leidenschaftlichkeit, welche die ernste Abwägung der politischen Momente in hohem Maasse beeinträchtigte und wesentlich nur an der Bereitwilligkeit des Volkes sich von den Rathschlägen der einmal in Geltung stehenden Führer leiten zu lassen ihre Schranke fand. Von dem Treiben in einer solchen Versammlung, von den Mitteln, durch welche auf ihre Entscheidungen eingewirkt wurde, indem bald die persönliche Autorität ihr Gewicht in die Wagschale warf, bald ein Redner die Gemüther zu wildem Hasse entflammte, bald ein anderer durch geschickte Hervorkehrung eines neuen Gesichtspunktes eine Umstimmung hervorrief, giebt Euripides im Orestes (884—931) ein Bild, das nicht wohl treuer sein könnte. Was Menelaos in demselben Drama (696—703) von der Neigung des Volkes sagt Anfangs schnell aufzubrausen, nicht lange darauf aber sich gern erweichen zu lassen, entspricht durchaus den anderweitig bekannten Thatsachen, wie denn insbesondere der von Thukydides (3, 36—49) erzählte Vorfall dazu einen recht schlagenden Beleg bietet, dass die Athener im vierten Jahre des peloponnesischen Krieges an einem Tage den Beschluss fassten die Gesammtheit der Mytilenäer zu vernichten und eine Triere abschickten um seine Ausführung anzuordnen, am folgenden aber ihn widerriefen und eiligst eine zweite Triere nachsandten um dieselbe zu verhindern. In etwas anderer Form fand sich die von Menelaos gegebene Charakteristik in dem allegorischen Gemälde des Parrhasios wieder, der den athenischen Demos mit den verschiedenartigsten Eigenschaften wie Zornmuth und Mitleid, Unbeständigkeit und Erhabenheit kunstvoll ausstattete (Plin. n. h. 35, 69); ebenso hat sie Plutarch (M. 799c) sich einmal angeeignet und dabei nicht unterlassen zugleich auf die lebhafte Empfänglichkeit jenes Demos für einen guten Scherz aufmerksam zu machen. Allerdings wurden auch mannigfache Versuche gemacht dem Missbrauche einer so grossen Erregbarkeit durch Alles, was auf irgend eine Weise das Gefühl in Anspruch nahm, von Seiten der Redner einigermaassen zu steuern: dahin gehört vor Allem die verfassungsmässige Vorschrift, nach wel-

cher die Volksversammlung nichts in Berathung nehmen durfte, worüber nicht vorher ein Vorbeschluss der Bule gefasst worden war; dahin gehören ferner die von Aeschines (3, 4) erwähnten während der letzten Zeiten der athenischen Freiheit getroffenen Bestimmungen, durch welche immer neue Behörden mit der Aufgabe geschaffen wurden der einreissenden Zügellosigkeit auf der Rednerbühne zu wehren; auch die von neueren Gelehrten beobachtete Thatsache, dass Redner von ernster Gesinnung wie Demosthenes in ihren Staatsreden durchweg einen ruhigeren Ton anschlagen als in den gerichtlichen, ist ein Ausfluss des gleichen Bestrebens [14]). — Kaum geringere Schwächen zeigte der Athener, wenn er als Mitglied des Geschwornengerichts über das Leben, die bürgerliche Ehre oder das Eigenthum eines Staatsgenossen zu entscheiden hatte. Die von Aristophanes in den Wespen gegeisselte leidenschaftliche Vorliebe, mit der Viele sich dieser Thätigkeit hingaben und die sich zum Theil aus dem dramatischen Reize einer Gerichtsverhandlung erklärt, kann als eine gelegentliche Uebertreibung des für den Bestand der Demokratie unentbehrlichen politischen Bedürfnisses betrachtet werden und war vielleicht nur eine vorübergehende Zeitkrankheit; aber dass Mitleid und Hass vielfach als starke Faktoren auf die Urtheile einwirkten, ist eine oft bedauerte Thatsache. Nicht bloss der Sokrates der platonischen Apologie, der den demokratischen Staatseinrichtungen skeptisch gegenübersteht, tadelt die Gewohnheit vieler Angeklagten die Richter mit Bitten zu bestürmen als eine die Heiligkeit des Eides ausser Acht lassende und darum religionswidrige Unwürdigkeit (34 b — 35 d), auch die auf dem Boden des Bestehenden sich bewegenden Redner finden hier und da zu ähnlichen Klagen Anlass. Isokrates spricht in der Rede über den Vermögenstausch (18) davon, dass es falschen Anklägern nur zu oft gelinge sich selbst Ruhm zu verschaffen, indem sie durch Verleumdungen die Wahrheit verdunkeln und die Richter zum Meineide verleiten; Lykurgos (33) stellt die Bestimmbarkeit derselben, die er mit einem sehr charakteristischen Ausdrucke — *ὑγρότης τοῦ ἤθους* — benennt, der Zuverlässigkeit der Sklaven in ihren auf der Folter abgegebenen Aussagen missbilligend gegenüber; in der Rede gegen Dionysodoros wird (Dem. 56, 18) eine sehr bezeichnende Aeusserung des Angeklagten angeführt, in welcher dieser es für Thorheit erklärte seinen Process von Schiedsrichtern statt von der Heliäa entscheiden zu lassen, weil er die letztere viel leichter durch Scheingründe zu berücken hoffen konnte als die ersteren. Auch die uns erhaltenen Gerichts-

reden sind gar häufig mehr auf Erregung der Leidenschaften als auf Beleuchtung des Thatbestandes gerichtet, ja, in vielen Fällen erörtern und verwerthen sie neben andern Momenten die politische Parteistellung des Beklagten wie des Klägers in einer Weise, die das reine richterliche Urtheil zu trüben geeignet war. Dazu kam noch ein Schlimmeres, das einer Andeutung des Aristoteles (Pol. 1320 a 4) zufolge in verschiedenen Staaten gelegentlich hervortrat, nämlich die Neigung gewissenloser Demagogen die Verhängung von hohen Geldstrafen oder Confiscationen gegen vermögende Bürger als durch die Bedürfnisse der Staatskasse geboten und insbesondere als ein Mittel darzustellen, durch welches diese in den Stand gesetzt werden könne den Richtersold regelmässig auszuzahlen. In Athen scheint sich dieses Kunstgriffs vornehmlich Hyperbolos bedient zu haben, über den sich Aristophanes deshalb mit grossem Unwillen äussert (Ri. 1359—1363)[15], und Lysias thut im Eingange der Rede gegen Epikrates einer Gesellschaft von Sykophanten Erwähnung, die ihn für ihre Zwecke häufig anwandte, jedoch zeigt die Art, wie sowohl jener Dichter als dieser Redner die Sache behandeln, dass sie bei ihrem Publicum nur die höchste Entrüstung über eine solche Unwürdigkeit voraussetzen dürfen. Freilich hat derselbe Lysias, der sich in diesem Falle mit solchem Ernste ausspricht, an einer andern Stelle (30, 22. 23) ein Wort der Entschuldigung dafür und lässt es als eine traurige politische Nothwendigkeit gelten, wenn die Bule in Zeiten grosser finanzieller Bedrängniss des Staates böswillig angestellte Meldeklagen gegen reiche Bürger sich aneignet um durch die in Folge davon zu erhoffenden Vermögenseinziehungen dem Bedürfnisse abhelfen zu können. Wenn der Verfasser der Schrift vom Staate der Athener behauptet, dass die Volksgerichte weniger auf die Gerechtigkeit als auf das ihnen Vortheilhafte sehen (1, 13), und wenn Isokrates es einmal (15, 160) so darstellt, als ob in der Gegenwart der Besitz von Reichthümern gefährlicher sei als wirkliche Schuld, so haben beide wohl ähnliche Vorkommnisse im Auge[16]). Hiermit hängt auch die vornehmlich bei Lysias (27, 6. 7. 9. 11. 14. 28, 1. 3. 6. 10. 29, 3. 13; vergl. Aeschin. 1, 106; Dem. 22, 49. 23, 210) bemerkbare Neigung zusammen die auf irgend eine Weise in den Besitz Einzelner gelangten Staatsgüter den Heliasten oder den in ähnlicher Eigenschaft fungirenden Ekklesiasten gegenüber als ‚das Eurige' — *τὰ ὑμέτερα* — zu bezeichnen und so in ihnen die Vorstellung zu erwecken, als ob die Veruntreuung derselben etwas von einer sie persönlich betreffenden

Privatberaubung enthalte. So war der athenische Volksrichter gar mannigfachen Versuchungen ausgesetzt, und darum erschien sein Eid, der eine Schutzwehr dagegen zu bilden bestimmt war, von sehr hoher Bedeutung. Der Gegensatz der Geschworenen und der Nichtgeschworenen — ὀμωμοκότες und ἀνώμοτοι — lag in Folge dessen tief im Bewusstsein. Er war die Ursache, dass alle vorgeschlagenen Gesetzesveränderungen einem Ausschuss aus den jedesmaligen Volksgeschworenen unterbreitet und zum Gegenstande eines förmlichen Gerichtsverfahrens gemacht wurden; Demosthenes bedient sich seiner einmal (24, 78) um das völlig Unzulässige der Uebertragung einer den Richtern zukommenden Entscheidung auf die Nichtgeschworenen anschaulich zu machen; in Antiphon's Rede über den Mord des Herodes (8) braucht der Sprecher, um seinem Vertrauen zu den Richtern einen möglichst starken Ausdruck zu geben, die Wendung, er würde, selbst wenn sie nicht geschworen hätten, sein Schicksal ruhig in ihre Hand legen. Nicht minder rufen die Gerichtsredner in ihren Zuhörern gern den Gedanken an ihren Eid wach und machen sie darauf aufmerksam, wie strenge Pflichterfüllung die Bedingung ihres eigenen inneren Heils ist. So hebt Demosthenes im Eingange der Rede über die Krone zweimal (1. 8) hervor, dass vollkommene Unparteilichkeit sowohl dient um das Ansehen des gesammten Gerichtshofes als um das gute Verhältniss jedes einzelnen seiner Mitglieder zu den Göttern zu wahren; Aeschines spricht davon, wie der eidvergessene Richter seine Macht preisgiebt und sich selbst für die Zukunft unaufhörliche Qual bereitet (3, 233); Deinarchos bezeichnet eine ungerechte Freisprechung als eine Hintansetzung der Frömmigkeit (1, 84); wiederholt wird daran erinnert, dass die im Geheimen abgegebene Stimme den Göttern nicht verborgen bleibt (Lyk. 146; g. Neär. 126); auch davon ist die Rede, dass, wer die Richter aufklärt, sich um sie selbst ein Verdienst erwirbt, indem er ihnen eine durchaus eidestreue Entscheidung möglich macht (Dem. 21, 24. 29, 4); im Zusammenhange mit diesen Anschauungen wird eine gerechte Abstimmung nicht bloss von Demosthenes (18, 126. 19, 212) und Deinarchos (2, 20), sondern auch von Euripides (Or. 1651. El. 1262) eine fromme genannt. In noch verstärktem Maasse sind solche Mahnungen an das Gewissen dann am Platze, wenn Leben oder Tod eines Mitbürgers auf dem Spiele steht, daher sie sich in Antiphon's auf Mordfälle bezüglichen Reden vorzugsweise häufig finden (2, δ, 11. 3, β, 11. 4, β, 7. 5, 91. 96. 6, 3); dem entsprechend bezeichnet Aeschi-

nes das Streben die ungemeine Verantwortlichkeit der Richter zu verringern als das Motiv der schweren Eide, mit denen bei den Processen am Palladion die siegende Partei die Richtigkeit ihrer Behauptungen nach gefälltem Urtheile noch einmal bekräftigen musste (2, 87. 88).

Eine besondere Quelle mannigfacher Verführungen lag aber ausserdem in jener Bestechlichkeit, die einmal zu den Nationalfehlern der Griechen gehörte und von deren nachtheiligem Einflusse keine Art von politischer Thätigkeit ganz unberührt blieb. Gewiss wird man sehr Vieles von dem, was bei Rednern, komischen Dichtern und Geschichtsschreibern Derartiges berichtet wird, aus Klatschsucht und Parteihass abzuleiten haben, aber auch wenn man nur das am besten Beglaubigte festhält, so bleibt noch genug übrig um an der weiten Verbreitung des Uebels keinen Zweifel zu lassen. Bei seiner Beurtheilung werden wir gut thun aus den uns in Fleisch und Blut übergegangenen Anschauungen einigermaassen herauszutreten. Wir sind geneigt es als etwas Selbstverständliches zu betrachten, dass ein pflichtgetreues, für die rohe Zumuthung der Geschenkannahme schlechthin unzugängliches Beamtenthum den wesentlichsten Theil der staatlichen Arbeit auf sich nimmt und auch der von Anderen verrichteten seinen Stempel aufdrückt, und vergessen leicht, dass sich ein solches nur durch eine lange fortgesetzte Tradition ausbildet; andrerseits aber kostet es uns nicht viel gegen die Mitglieder desselben sowohl als gegen andere politische Männer, wenn uns ihre Handlungsweise nicht gefällt, den Vorwurf der Anbequemung an eine herrschende Strömung, des Trachtens nach Gunst und Beförderung, kurz des sogenannten Streberthums zu erheben. Was in unseren Augen dieses Streberthum, das war in denen der Griechen die Entgegennahme von Bestechungen. Grundsätzlich galt sie als durchaus verwerflich; thatsächlich machte sich der Einzelne sehr häufig aus ihr kein Gewissen, wenn damit kein grosser Nachtheil für das öffentliche Interesse verbunden war [17]), und erlag der Versuchung dazu nicht selten auch dann, wenn er dieses dadurch schwer schädigte; von dem Gegner setzte sie Jedermann ohne Weiteres voraus; wer sich von ihr frei hielt, erntete das Lob besonderer Charakterfestigkeit. Eben darum ist es auch sehr erklärlich, dass die Zusicherung sie zu vermeiden in die Amtseide mancher Behörden wie in den der Hieromnemonen der Amphiktyonenversammlung (CIA II, 1, 545) und den der attischen Archonten aufgenommen wurde. Indessen wissen wir von den Ver-

hältnissen Athen's genug um zu erkennen, dass hier die verschiedenen Seiten des Staatslebens in sehr ungleichem Grade von der Krankheit ergriffen waren, so schwer auch im Allgemeinen die richtige Abschätzung des in einer fernen Vergangenheit wirklich vorhandenen Maasses von Rechtschaffenheit und Unredlichkeit für uns ist. Wie überall in Griechenland so waren es auch in Athen ohne Frage die technisch vorgebildeten Staatsmänner im engeren Sinne des Worts, die Feldherren, die Gesandten, die leitenden Redner, die Finanzmänner, welche in der angegebenen Richtung am häufigsten fehlten; denn abgesehen von allen geschichtlichen Beispielen, die sich hierfür beibringen lassen [18]), ist die Bemerkung des Thukydides (2, 65, 8), dass Perikles seinen ausserordentlichen Einfluss nicht am wenigsten seiner anerkannten Unbestechlichkeit verdankt habe, bezeichnend genug, sowie in etwas späterer Zeit das grosse Vertrauen, das Lykurgos seiner Uneigennützigkeit halber als Finanzverwalter genoss, einen Schluss auf die Seltenheit dieser Eigenschaft gewährt. Die durchschnittliche Unfähigkeit des Griechen eine hohe Stellung im Leben zu ertragen war wohl die Hauptursache, dass diejenigen vorzugsweise oft strauchelten, denen am meisten anvertraut war, und dazu kam bald die oft vorhandene Unmöglichkeit einer wirksamen Controle zu unterwerfen, was auf dem Boden der Fremde geschehen war oder zu seiner Beurtheilung besondere Kenntnisse erheischte, bald die durch den Verkehr mit Ausländern sich erzeugende Entwöhnung von manchen Rücksichten der Ehrbarkeit, die man im Verkehre mit den Mitbürgern nicht so leicht aus den Augen setzte, bald das Verführerische, das in der Verfügung über grosse Summen lag. Eine viel günstigere Vorstellung dürfen wir im Ganzen von den Inhabern derjenigen Aemter hegen, zu deren Ausfüllung eine gewöhnliche Geschäftskenntniss, wie die Mehrzahl der athenischen Bürger sie besass, genügte und bei deren Besetzung man eben deshalb das Gottesurtheil des Looses walten liess. Die erhaltenen Gerichtsreden gewähren uns den Einblick in eine ziemlich grosse Anzahl von Vorgängen des attischen Rechts- und Geschäftslebens, allein es ist fast überraschend, wie selten dabei Pflichtwidrigkeiten der Beamten dieser Kategorie, vor Allem der wichtigsten unter ihnen, der Archonten, erwähnt werden. Die letzteren wurden, wenn Pollux (8, 86) hierin recht unterrichtet ist, bei ihrem Amtsantritt ausdrücklich verpflichtet es durch Widmung einer goldenen Bildsäule zu sühnen, wenn sie ja etwa mit Verletzung ihres Eides Geschenke annehmen sollten, jedoch

ohne dass uns ein Beispiel bekannt wäre, dass dies wirklich von einem von ihnen gefordert wurde. Aus der Rede gegen Theokrines (Dem. 58, 27. 28) erfahren wir von einem Falle, in welchem die sechs letzten Archonten durch Volksbeschluss abgesetzt werden sollten, aber auf ihr Bitten wieder mit den Abzeichen ihrer Würde versehen wurden, weil sie lediglich durch die verderblichen Rathschläge des Angeklagten sich zu ihren Verfehlungen hatten hinreissen lassen; worin diese bestanden und in wie weit etwa dabei Bestechung im Spiele war, darüber wird nichts angedeutet. In der Rede gegen Meidias (112) klagt Demosthenes, dass die Reichen von den instruirenden Archonten immer leicht einen Aufschub der gegen sie eingeleiteten Verhandlungen und damit die Aussicht auf ein milderes Urtheil erlangen können, weil in einer langen Zwischenzeit der Unwille über ihre Vergehungen bei ihren Mitbürgern sich abstumpft; allein es wird schwerlich zu bezweifeln sein, dass die allgemeine Form, in welcher der Redner diese Behauptung aufstellt, auf Rechnung seiner durch das ihm Widerfahrene gereizten Stimmung zu setzen ist [19]). Ebenso darf, was er von einem gelungenen Versuche seines Gegners erzählt den mit der Leitung der Dionysienfeier betrauten Archon eponymos zu bestechen (17), nicht isolirt betrachtet, sondern es muss bei seiner Beurtheilung der ganze Einfluss und die ganze Gewaltthätigkeit des Meidias in die Wagschale gelegt werden. Dagegen liegt der stärkste Beweis für die vorwiegende Makellosigkeit des Standes der Archonten in der Thatsache, dass das aus seinen ehemaligen Mitgliedern gebildete Collegium der Areopagiten während der ganzen Zeit des Bestehens der attischen Demokratie das höchste Ansehen genoss und mit Allem beauftragt wurde, was ohne die Möglichkeit weiterer Controle in vertrauenswürdige Hände gelegt werden musste. Lysias (26, 12) erblickt in diesem Verhältnisse ein Motiv es mit der Prüfung der Würdigkeit der angehenden Archonten sehr streng zu nehmen; Isokrates (7, 38) kann behaupten, dass die in dem Areopag lebende Gesinnung selbst auf ursprünglich schlechte Naturen, die in denselben eintreten, hebend und bessernd wirke; auch sonst sprechen die Redner mehrfach die grösste Achtung vor ihm aus; und gleich ihnen thut es der den athenischen Staatseinrichtungen im Ganzen abgeneigte Xenophon durch den Mund des Sokrates (Denkww. 3, 5, 20). So scheint in der That bei diesen Männern ein Analogon von jenem traditionell sich fortpflanzenden Gefühle der Berufsehre vorhanden gewesen zu sein, welches das Beamtenthum

der besten Staaten des modernen Europa auszeichnet, und vermuthlich blieben auch die übrigen, die als einfache Bürger erlooste Aemter verwalteten, wie die Eilfmänner, die verschiedenen Ausüber der polizeilichen Aufsicht über Handel und Verkehr, die zur Prüfung der Amtsrechnungen bestellten Revisoren desselben Geistes nicht ganz untheilhaftig [20]). — Etwas weniger hoch ist vielleicht der Rath der Fünfhundert zu stellen, wiewohl die Mitgliedschaft desselben gleichfalls vom Loose abhing, also als etwas jedem in Geschäften nicht ganz ungeübten Manne Mögliches betrachtet wurde. Nicht als ob die oben erwähnte Aeusserung des Lysias, wonach er sich zuweilen durch die Noth der Staatsfinanzen bestimmen liess ungerechte Vermögensconfiscationen zu befördern, für das Gesammturtheil über sein Verhalten während eines mehr als hundertjährigen Zeitraums irgendwie maassgebend sein könnte; wohl aber muss die starke Betonung, mit welcher Phanodemos, Rathsherr des Jahres Ol. 109, 2, der um seiner ausgezeichneten Amtsführung willen durch Volksbeschluss eine Belohnung erhielt, in dem hierauf bezüglichen officiellen Aktenstücke (CIA II, I, 114) wegen seiner Unbestechlichkeit belobt wird [21]), den Verdacht erregen, dass nicht gerade alle seine Collegen vor ihm und nach ihm diese Eigenschaft theilten. Auch scheinen nach einer Andeutung in der Schrift vom Staate der Athener (3, 3) Geschenke nicht selten als das Mittel benutzt worden zu sein um bei dem Rathe die beschleunigte Erledigung von Angelegenheiten zu bewirken, die bei der durchschnittlich grossen Geschäftsüberhäufung desselben sonst wohl liegen geblieben wären. — Die Volksversammlung durch Geld gewinnen zu wollen musste sich für gewöhnlich durch die grosse Zahl ihrer Mitglieder von selbst verbieten, jedoch hat es von Seiten sehr reicher Männer nicht immer an Versuchen in dieser Richtung gefehlt, und sie scheinen auch nicht immer erfolglos gewesen zu sein. Wenn Isokrates in der Rede über den Frieden (50) darüber klagt, dass trotz der auf eine solche Manipulation gesetzten Todesstrafe zu seiner Zeit die verantwortungsvollsten Stellungen durch Bestechung von der Volksversammlung erkauft würden, so prägt sich freilich in der Form dieser Beschuldigung sein persönlicher Unmuth aus, aber er hätte sie nicht aussprechen können, wenn ihm nicht einzelne Fälle dieser Art wirklich bekannt gewesen wären. Auch Aeschines behauptet von Timarchos (1, 106), dass er mehrere Aemter durch Kauf an sich gebracht habe, wobei allerdings hauptsächlich Fälschungen der Resultate der Wahl und des Looses gemeint zu sein scheinen, die er be-

wirkt hat [22]), aber doch zugleich der Gedanke an eine unredliche Gewinnung der Wahlstimmen nicht ganz ausgeschlossen ist. Von dem Instrumentenmacher Kleophon weiss derselbe Redner (2, 76) zu berichten, dass er durch Geldvertheilungen an das Volk seine Aufnahme in die Bürgerschaft erlangt habe; Aehnliches konnte vorkommen, wenn die Volksversammlung als Inhaberin der Staatssouverainetät und oberste Kriegsherrin über Vergehen von Feldherren abzuurtheilen hatte [23]), wofür das Beispiel des Admirals Ergokles, der des Unterschleifs und des Verraths beschuldigt war, sehr lehrreich ist. Lysias erwähnt nämlich in der Anklagerede gegen diesen (9) die von ihm gemachten Bestechungsversuche, warnt (11) seine Mitbürger ganz offen davor sich durch solchen unredlichen Gewinn von der Bestrafung desselben zurückhalten zu lassen, und giebt in der später gehaltenen Rede gegen Philokrates einen weiteren Schlüssel zu diesen Aeusserungen, denn nach dem in ihr (12) Erzählten hatten sich Ergokles und seine Freunde ohne jegliche Scheu gerühmt fünfhundert Bewohner des Peiräeus und sechszehnhundert Bewohner der Stadt durch Geldspenden auf ihre Seite gebracht zu haben. — Der schwersten Verurtheilung unterlag die Bestechlichkeit selbstverständlich dann, wenn sie bei der eigentlichen Rechtsprechung vorkam. Hesiodos droht in den Werken und Tagen (221; vergl. 39. 264) den geschenkefressenden Königen, die bei ihren Urtheilssprüchen das Recht beugen, mit der Strafe der Dike, und ohne Zweifel ist auch bei den ungerechten Richtern der Ilias, über deren Land schweres Unwetter hereinbricht (16, 387), das gleiche Motiv vorausgesetzt. Gewiss haben sich sowohl in monarchischen als in republikanischen Verhältnissen die Einzelrichter der älteren Zeiten in dieser Beziehung mancherlei zu Schulden kommen lassen; allein die attische Demokratie suchte solchen Missbräuchen durch Uebertragung der Gerichtsbarkeit an die Heliäa möglichst zu steuern, denn bei dieser bildete sowohl die grosse Mitgliederzahl der einzelnen Richtercollegien als die Einrichtung, nach welcher ihnen erst am Morgen der Gerichtssitzungen die Verhandlungslokale und damit zugleich die darin abzuurtheilenden Gegenstände zugeloost wurden, eine Schutzwehr dagegen. Nimmt man hinzu, dass gesetzlich die Todesstrafe darauf stand, wenn Heliasten Bestechungen annahmen, und dass in der That in den Gemüthern der meisten von ihnen der abgelegte Eid als eine lebendige Macht wirkte, wie die zahlreichen Berufungen der Redner darauf und die gelegentlichen Erwähnungen dadurch hervorgerufener Gewissensbedrängnisse nicht bezwei-

feln lassen, so wird man geneigt sein vorauszusetzen, dass sie nach dieser Seite verhältnissmässig nur selten fehlten. Hinsichtlich der Zeit vor der Oligarchie der Vierhundert kann hierfür ausserdem das sehr unverdächtige Zeugniss eines Mannes beigebracht werden, der der ihm verhassten Demokratie gewiss keinen irgendwie begründeten Vorwurf erspart haben würde, nämlich das des Verfassers der Schrift vom Staate der Athener. Dieser verspottet, indem er die den Bundesgenossen aufgelegte Nöthigung ihre Processe vor den athenischen Volksgerichten zu erledigen bespricht, die Parteilichkeit, mit welcher hier die Demokraten gegen die Aristokraten Recht zu bekommen pflegten, die starke Einwirkung des Gedankens an die geschäftlichen Vortheile, welche der Stadt aus der Anwesenheit so vieler Fremden zuflossen, auf die gesammte Einrichtung, den Kitzel des Machtgefühls, das die Huldigungen der Processirenden in den athenischen Bürgern weckten (1, 16— 18), aber dass diese dabei auch Bereicherung durch Geschenke erwarteten, deutet er mit keinem Worte an. In gewissem Sinne stimmt hierzu die Erzählung, dass die erste Bestechung solcher Art gegen das Ende des peloponnesischen Krieges durch den Feldherrn Anytos geschehen sein soll, der den Auftrag Pylos mit einer Flotte zu entsetzen nicht ausgeführt hatte und deshalb angeklagt aber freigesprochen wurde. Sie würde, wenn sie nicht durch die Autorität des Aristoteles (Fr. 371) gestützt wäre [24]), nur wenig Glaubwürdigkeit haben, denn gerade die Behauptung, dass etwas Aehnliches früher nie vorgekommen sei, macht den Eindruck, als ob sie aus der Feder eines die Vergangenheit idealisirenden Moralisten vom Schlage des Isokrates stammte, und an sich war der Fall wohl dazu angethan um den Argwohn leicht entstehen zu lassen; immerhin spricht auch sie dafür, dass Derartiges nicht häufig war. Gelegentlich scheint sich denn auch ein Komiker des Thema's der Heliastenbestechung bemächtigt zu haben, wie deutlich daraus hervorgeht, dass Eratosthenes in einem Buche über die alte Komödie davon handelte und mit unverkennbarer Wiedergabe eines Komikerscherzes den Namen des unsauberen Geschäftes — δεκάζειν — daraus erklärte, dass die Geschenkempfänger sich in Gruppen von zehn und zehn bei einer im Gerichtslokale befindlichen Statue aufgestellt und das Erwartete entgegengenommen haben sollten [25]). Die in der Rede gegen Dionysodoros (Dem. 56, 18) erwähnte Prahlerei des Angeklagten, er werde, wenn es ihm nicht gelingen sollte die Heliasten durch seine Scheinargumente zu berücken, mit klingenden Gründen bei ihnen durchdringen,

soll nur die rohe Denkweise des Mannes verächtlich machen und hat darum ebenso wenig eine wirkliche Bedeutung wie die sehr allgemein gehaltene Beschuldigung unerlaubter Versuche in dieser Richtung, die Isokrates (18, 11) unter einer Anzahl anderer Vorwürfe gegen einen gewissen Xenotimos erhebt; dagegen erfahren wir aus der Rede des Aeschines gegen Timarchos (86—88) von einem Falle, in welchem eine Gesellschaft von Leuten sich zusammenthat um theils die Volksversammlung theils die Gerichte durch hohe Summen auf ihre Seite zu bringen und dies auch wirklich erreichte, aber dafür sammt den Bestochenen den Tod erlitt. Sowohl die Art der Erwähnung als die Strafe lassen hierin ein ganz aussergewöhnliches Vorkommniss erkennen, so dass das Licht, welches dadurch auf den Gesammtzustand fällt, gerade kein ungünstiges ist, aber dennoch mischt sich etwas recht Bedenkliches mit ein. Derselbe Aeschines nämlich, der anderswo in so ernsten Worten an die Bedeutung des Richtereides erinnert und auch sonst so gern an religiöse Empfindungen appellirt, wenn es seinen Zwecken dient, entblödet sich hier nicht eine gewisse Entschuldigung für das Verbrechen der verurtheilten Richter aus ihrem Alter und ihrer Armuth abzuleiten und es als ein im Verhältniss zu dem des Timarchos geringfügiges darzustellen, wie es scheint, weil er bei einem Theile seiner Zuhörerschaft auf eine gewisse Sympathie für die ersteren rechnet. Es liegt darin ein Beitrag zu seiner eigenen Charakteristik, den man bei seiner Beurtheilung nicht übersehen darf[26]).

In viel höherem Maasse aber als bei allen bisher genannten war die Bestechlichkeit in Athen bei einer Menschenklasse zu Hause, welche ohne einen öffentlichen Charakter zu haben doch nicht selten auf öffentliche Entscheidungen einen wesentlichen Einfluss übte, nämlich bei den Zeugen in den Gerichtsverhandlungen. Schon in einem Bruchstück der Störche des Aristophanes (426) heisst es, wer gegen einen ungerechten Mann eine Klage anstrenge, müsse gewärtig sein für denselben zwölf seiner Schmarotzer als Zeugen auftreten zu sehen, und in der Blütezeit der attischen Beredsamkeit stand es damit nicht anders. Dass die durch die Folter erpressten Aussagen der Sklaven im Ganzen für zuverlässiger galten als die Zeugnisse der Freien, weil es nicht schwer war sich für unwahre Behauptungen die nöthigen Zeugen zu verschaffen, ist ein von Isäos (8, 12), Demosthenes (30, 37) und Isokrates (17, 54) gleichmässig anerkannter Satz, der durch etwas von dem letztgenannten Redner an einer anderen Stelle (18, 54) Er-

zähltes eine geradezu grauenhafte Beleuchtung erhält: danach liess nämlich Kallimachos durch vierzehn Zeugen den Tod einer Person bekräftigen, welche hinterher von der Gegenpartei dem Gerichte lebend vorgeführt wurde. Und gerade bei diesem Falle, in dem die Verhandlung vor dem Palladion wegen angeblichen Todtschlages Statt fand, ist die mildernde Annahme, dass die Zeugnisse etwa nicht beschworen sein könnten und ihre Unwahrheit darum noch nicht nothwendig gleichbedeutend mit Meineid zu sein braucht, völlig ausgeschlossen, wie denn das Vorkommen eines solchen Unterlassens der Vereidigung auch bei anderen Processen wenig Wahrscheinlichkeit hat[27]). Allein es würde sehr voreilig sein die gesammte Bürgerschaft Athen's für die traurige Erscheinung verantwortlich zu machen. Ohne Zweifel gab es dort stets eine Anzahl verworfener Subjekte, welche für jede Partei, die ihre Dienste begehrte, zu haben und bereit waren das von ihr Gewünschte als Thatsache zu beschwören, und wenn die Heliasten dies nicht immer durchschauten, so ist auch das ein Zeichen ihrer Bestimmbarkeit und hängt mit den allgemeinen Mängeln des Instituts zusammen. Hin und wieder muss die Sache ziemlich notorisch gewesen sein. So schildert z. B. Demosthenes die von Meidias benutzte Gesellschaft als sehr unlauter und knüpft daran die Bemerkung, dass es Manche giebt, die reichen Männern zu derartigen Diensten zur Verfügung stehen (21, 139); noch deutlicher drückt sich der Verfasser der dritten Rede gegen Aphobos aus, der, offenbar im Anschluss an ältere Redner, dem Angeklagten vorwirft, er bringe um die Richter zu täuschen Zeugen bei, die die Unwahrheit auszusagen gewohnt seien (54). In einzelnen Fällen mag auch die bei den Griechen so häufige Uebertreibung des Freundschaftsbegriffes zu Aehnlichem verführt haben, so sehr es auch für ernstere Geister feststand, dass alle Anforderungen, welche die Freunde oder das Vaterland etwa stellen konnten, an der Heiligkeit des Eides unbedingt ihre Schranke finden mussten[28]). So wird z. B. von Perikles erzählt, er sei von einem Freunde gebeten worden seine Sache durch ein falsches Zeugniss zu unterstützen und habe erwidert, man müsse den Freunden nur bis zu der durch die Altäre gesteckten Grenze helfen (Gell. 1, 3, 20), wo sowohl die Zumuthung als die Antwort zeigt, dass nicht Alle ebenso strengen Grundsätzen folgten. Um so erklärlicher aber wird es, dass diejenigen Processirenden, denen es nicht um Täuschung der Richter, sondern um Durchsetzung ihres Rechtes zu thun war, darauf Werth legten, dass ihre Zeugen im Rufe

der Zuverlässigkeit standen. Und an solchen fehlte es nicht: konnte doch Athen mit einem gewissen Stolze darauf hinweisen, dass sie unter seinen Bürgern häufiger und sicherer zu finden waren als unter denen irgend einer anderen Stadt, denn das ist der Sinn der sprüchwörtlich gewordenen Redensarten „ein attischer Zeuge“ — Ἀττικὸς μάρτυς — und „attische Zuverlässigkeit“ — Ἀττικὴ πίστις — (Paroemiogrr. gr. I, 209. 215). Aber man versteht hiernach auch um so besser die Aeusserung des Sokrates in Platon's Gorgias (471 e), vor Gericht pflege derjenige den Sieg über seinen Gegenpart davonzutragen, der viele und angesehene Zeugen für seine Behauptungen beibringe, eine Aeusserung, deren Hauptgedanke sich in etwas veränderter Form in dem unechten Dialog Eryxias (399 b) wiederholt. Eben darum hat der Sprecher in Antiphon's Rede über den Choreuten (23) ausdrücklich solche Zeugen angeboten, von denen sich erwarten liess, dass sie um ihrer selbst und der Gerechtigkeit willen die Wahrheit und das Geschehene sagen würden, wo den im Druck ausgezeichneten Worten dieselbe Auffassung des Eides zu Grunde liegt, welche in Bezug auf die Richter so häufig ausgesprochen wird; sie kehrt kurz darauf (25) in der Wendung wieder, Eide und Bekräftigungen seien für die Freien das Höchste und am meisten werth. Und in der That beherrschte dieser Gedanke wie Weniges das griechische Leben.

Wir haben im Obigen die hier und da vorhandene übertriebene Vorstellung von der Bestechlichkeit der öffentlichen Organe Athen's auf ihr Maass zurückzuführen gesucht; fügen wir hinzu, dass fast in demselben Athem mit dem hieraus geschöpften Vorwurfe gegen die athenische Demokratie gern auch der andere erhoben wird, dass sie die vermögenden Bürger theils durch die Häufigkeit der gegen sie verhängten Confiscationen theils durch die Masse der ihnen aufgelegten Lasten auf das grausamste bedrückt habe, während doch näher angesehen der eine den andern ausschliesst, denn wenn wirklich durch Geld Alles zu erreichen gewesen wäre, so hätte es den Reichen niemals an Mitteln fehlen können sich jeder ihnen unbillig scheinenden Anforderung zu erwehren. Indessen ist auch dieser letztere Tadel nur in so weit berechtigt, als thatsächlich in einzelnen Fällen, von denen im Obigen die Rede war, die Verurtheilung zu Vermögenseinziehungen mehr um des fiskalischen als um des strafrechtlichen Interesses willen empfohlen wurde; dagegen ist die Art, in welcher den Besitzenden mannigfache persönliche Leistungen für

die Gesammtheit zufielen, vielleicht die beste und nachahmungswertheste Seite des athenischen Staatswesens, ein Punkt, auf den bei Besprechung der griechischen Betrachtungsweise des Besitzes noch weiter zurückzukommen sein wird. Aber freilich konnten bei dem häufigen Wechsel der allgemeinen Wohlstandsverhältnisse, der wirklichen Staatsbedürfnisse und der Ansicht von dem, was für das Gemeinwesen erspriesslich sei, Schwankungen in der Durchführung des als richtig anerkannten Princips nicht ausbleiben, die mit Unbequemlichkeiten verbunden waren und zur Unzufriedenheit Anlass gaben. Was Demosthenes in der Rede über die Krone (107) von den Anstrengungen der Reichen erzählt, die von ihm geplante Reform des Trierarchiegesetzes wegen der für sie daraus erwachsenden Mehrbelastung zu hintertreiben, ist ohne Zweifel nur ein Beispiel unter hunderten von dem Widerstande, welchem jede Abänderung auf diesem Gebiete, gleichviel ob sie wohlthätig war oder nicht, von Seiten der dadurch in ihren Interessen Verletzten begegnete, für uns aber dient es zugleich als Mahnung uns nicht durch die von solchen Kreisen ausgehenden Urtheile in unserer Auffassung bestimmen zu lassen. Dass die Reichen hin und wieder über die Menge dessen, was von ihnen gefordert wurde, seufzten, ist nicht mehr als natürlich, und es wäre kaum begreiflich, wenn ihre Stimmungen nicht auch in der Litteratur zum Ausdruck gelangten, was in der That mehrmals in fast stereotyper Form geschieht. Den Reigen führt hierin der Verfasser der Schrift vom Staat der Athener, der es in seiner gewohnten sarkastischen Weise als eine im Grunde selbstverständliche Consequenz der Demokratie darstellt, dass sie die reichen Bürger zu Liturgieen nöthigt, theils um diese dadurch ärmer zu machen theils um den armen dadurch Verdienst zu bereiten (1, 13); in einer Komödie des Antiphanes (Fr. 202) wird davor gewarnt sich irgend welcher Zuversicht auf die Dauer des Besitzes hinzugeben, weil neben andern Unglücksfällen auch Processe, Vermögenssteuern oder Liturgieen demselben leicht ein Ende machen können; in Theophrast's Charakteren (26) behauptet der oligarchisch Gesinnte, er werde durch dergleichen von den Demagogen planmässig zu Grunde gerichtet; in Xenophon's Oekonomikos (2, 6) neckt Sokrates einen Mann, dessen Auftreten ihn reicher erscheinen lässt als er wirklich ist, mit der Aussicht auf die Lasten, die er im Frieden wie im Kriege zu tragen haben werde, womit er nur jene im täglichen Verkehr gewiss sehr oft gehörten Redensarten persiflirt. Für ein unbefangenes Urtheil können dieselben nicht

mehr Gewicht haben als die Klagen, welche auf Anlass der Einführung der preussischen Steuereinrichtungen in den Jahren 1866 und 1867 in Frankfurt a. M. und an einigen andern Orten über das preussische Raubsystem laut wurden; aber zum Glück hat es in Athen neben denen, die über das von ihnen Geforderte stöhnten, auch niemals an Männern gefehlt, die ihren Stolz darein setzten weit über ihre gesetzlichen Verpflichtungen hinaus freiwillige Opfer für das öffentliche Interesse zu bringen. Eine unnachahmliche Scene der Ekklesiazusen des Aristophanes (728—833) schildert, wenn auch in komischer Verzerrung, diesen Gegensatz der Stimmungen und Geistesarten. Ein Beschluss der Volksversammlung hat angeordnet, dass Alle ihre Habe auf dem Altare des Vaterlandes niederlegen sollen; ein Bürger eilt im höchsten Eifer auf den Markt um dem Gebote nachzukommen, ein anderer lacht ihn aus und will keinen Finger rühren, bevor er sich überzeugt hat, dass alle übrigen ebenso opferwillig sind; jener vergegenwärtigt die bessere, dieser die schlechtere der beiden Seelen, die in der Brust des athenischen Volkes beisammen wohnten [29]).

Eingehender als es sonst das Wesen unserer Aufgabe mit sich bringt haben wir diesmal den thatsächlichen Zustand der athenischen Gesellschaft betrachten müssen, weil der Grad der Missbilligung, dem die vorkommenden Unregelmässigkeiten im öffentlichen Urtheil begegneten, hier von besonderer Bedeutung ist. Bereits im Alterthume beobachteten die Gegner der Demokratie dieselben auf das mannigfaltigste, denn man machte, wie die philosophische sowohl als die nichtphilosophische Litteratur auf vielen ihrer Blätter bekunden [30]), die Vorzüge und Nachtheile der drei hauptsächlichen Verfassungsformen gern zum Gegenstande des Nachdenkens. Da in Athen die Neigung allgemeine theoretische Fragen zu erörtern grösser war als irgendwo anders, da in dieser Stadt auch gar Manche das Bestehende mit ihren praktischen Interessen nicht im Einklange fanden, da der Mensch für die Schattenseiten seiner eigenen Lebenslage und der ihn zunächst umgebenden Zustände durchschnittlich ein sehr scharfes Auge hat, so begreift sich leicht, dass die Zahl derer unter ihren Bewohnern, die als Lakonenfreunde, als politisch thätige Oligarchen oder als Schriftsteller im Sinne dieser Partei die vorhandene Demokratie anfeindeten, stets beträchtlich war. Aber freilich hat die letztere das eigenthümliche Schicksal gehabt, dass die Urtheile solcher Widersacher über sie zum grossen Theile auch die der Modernen

bestimmt haben, und dazu wirkte mit, dass über sie hinreichend viel überliefert ist um ihre wirkliche Beschaffenheit mit allem Hässlichen, das daran haftet, erkennbar zu machen, während von dem spartanischen Staatsleben nur ein höchst unvollständiges mit dem Schimmer sentimentaler Verklärung übergossenes Bild auf uns gekommen ist und wir von dem anderer griechischer Landschaften so gut wie nichts wissen. So hat man denn Athen gegenüber oft gänzlich vergessen, dass noch niemals in der Geschichte eine Verfassung oder eine Gesetzgebung vorhanden gewesen ist, die nicht zahlreiche Unzuträglichkeiten in ihrem Gefolge gehabt hätte. Die Verfassung ist noch nicht gefunden worden, unter der Eigennutz, Vorurtheil und Ungerechtigkeit keine Gelegenheit haben ihr widerwärtiges Spiel zu treiben, aber wenn man Staatszustände abschätzen soll, so dürften diejenigen nicht am niedrigsten zu stellen sein, die am meisten die sittlichen Volkskräfte zu wecken geeignet sind und innerhalb derer der redliche Wille herrscht erkannte Schäden so weit als ausführbar zu bessern. Dass das Erstere in Athen geschah, ist unzweifelhaft, aber auch das Letztere ist daselbst wohl mehr als in irgend einem andern Staate Griechenlands der Fall gewesen, denn man ist dort nicht müde geworden auf Einrichtungen zu sinnen, welche die grösstmögliche Gewähr gegen Missbrauch zu bieten schienen. Wenn Thukydides (8, 97, 2) die im Jahre 411 nach Vertreibung der Vierhundert eingeführte Verfassung als diejenige bezeichnet, unter der die Athener sich besser befunden haben als unter einer früheren von ihm erlebten, so vergleicht er sie ausschliesslich mit den staatlichen Erscheinungen der Zeit vor dem peloponnesischen Kriege und der zwei ersten Jahrzehnte desselben, aber es ist unmöglich aus seinen Worten einen Beweis für die Ansicht zu entnehmen, dass auch die im Jahre 403 nach Vertreibung der Dreissig geschaffene, die allein uns näher bekannt ist, hinter ihr zurückstand. Nichts erklärlicher als dass diese letztere einen ausgeprägter demokratischen Charakter trug als jene mit ihrer Mischung der Elemente, denn das Regiment der Dreissig hatte um Vieles erbitternder gewirkt als das der Vierhundert und rief daher mit Nothwendigkeit eine schärfere Reaktion hervor. Aber indem sie die Trennung der Gesetzgebung und der Rechtsprechung von der politischen Beschlussfassung streng durchführte, indem sie den Grundsatz aufstellte, dass niemals der Wille einer beschliessenden Körperschaft eine höhere Gültigkeit in Anspruch nehmen dürfe als das Gesetz (Andok. 1, 89; Dem. 23, 87), indem sie die vorgängige genaue

Instruktion aller Verhandlungsgegenstände durch den Rath der Fünfhundert forderte, indem sie selbst auf Mittel Bedacht nahm die Leidenschaftlichkeit der Redner zu zügeln, zeigte sie eine Reihe von Merkmalen eines guten Staatswesens, die deshalb nicht geringgeschätzt werden dürfen, weil der Zweck der getroffenen Veranstaltungen sich nicht in allen Fällen ganz verwirklichte. Und wenn als ihre schwächste Seite unfraglich die Finanzeinrichtungen zu betrachten sind, so ist doch auch in Bezug auf diese nicht Alles Schatten. Eine neuerdings aufgefundene Urkunde (CIA II, I, add. 115 b) hat Belehrung darüber gebracht, dass zu ausserordentlichen Staatsausgaben keineswegs ein Beschluss der souverainen Volksversammlung genügte, sondern dass dazu die Zustimmung der gesetzgebenden Behörde der Nomotheten gehörte, worin wir bereits eine der wichtigsten Grundlagen des heutigen constitutionellen Rechts, die Feststellung der Budgets durch ein Gesetz, vorgebildet sehen [31]). Die thatsächlich über zwölf Jahre ausgedehnte mit grosser Redlichkeit und Umsicht geführte Finanzverwaltung des Lykurgos gereicht nicht bloss dem Volke, das ihn damit betraute, sondern auch den Kreisen, aus denen er hervorging, zur Ehre. Wohl war es eine verderbliche Sache, dass die Ueberschüsse der Staatskasse unter dem Deckmantel der Förderung von Cultuszwecken zu Spenden an das Volk verwandt werden konnten, und der Ruhm des Eubulos, der hieraus eine stehende Gewohnheit machte, ist nicht fein, aber um so höher ist es zu achten, dass Demosthenes dem ein Ziel zu setzen und die Athener zu bewegen wusste jene Gelder für die Ausrüstung von Heer und Flotte zu bestimmen. Wahrlich, hätte der grosse Staatsmann kein anderes Verdienst als das, dass er den Geist der Aufopferung für ideale Güter in seinen Mitbürgern wieder erweckt hat, es wäre genug um seinen Namen unsterblich zu machen.

Möge man indessen die attische Demokratie als solche in günstigem oder in ungünstigem Lichte ansehen, was auf ihrem Boden dem rechtschaffenen Manne zu thun oblag, darüber konnte in allen den Verhältnissen, die bisher zur Sprache gekommen sind, kein Zweifel sein. Nicht ebenso stand es mit einem andern Zweige staatlicher Thätigkeit, mit der Unterstützung des Gemeinwesens durch Erhebung der Anklage gegen diejenigen, welche seine Gesetze verletzten, denn in wie weit diese dem Einzelnen geboten war, darüber schwankten die Ansichten nicht wenig. Zwar wurde es als ein solonischer Satz bezeichnet, dass es in einem Staate kein Unrecht geben könnte,

wenn darin Alle dem Unrechtthuenden ebenso zürnten wie die unmittelbar dadurch Geschädigten (Stob. 43, 77. 131), allein man entschloss sich nicht daraus die Consequenz zu ziehen, dass ein jeder denselben gerichtlich zu verfolgen verbunden sei, theils weil man die auf dem Ankläger lastende Verantwortlichkeit scheute, theils weil ein geflissentliches Hinzudrängen zu diesem Geschäfte anstössig erschien. Jene war besonders bei den am Palladion Statt findenden Klagen wegen Todtschlages fühlbar, bei denen die schweren Eide, mit welchen der Kläger nach bewirkter Verurtheilung die Wahrheit seiner Behauptungen noch einmal bekräftigen musste, ausdrücklich bestimmt waren die Verantwortlichkeit der Richter zu verringern (Aeschin. 2, 87. 88), wurde aber ohne Zweifel auch bei allen andern Criminalprocessen empfunden. Desgleichen äussert sich die Neigung das Gehässige des Auftretens gegen einen Mitbürger wenn möglich zu vermeiden allgemein; dazu trug bei, dass der Unterschied zwischen Criminal- und Civilklagen nicht so scharf im Bewusstsein lag wie bei uns und dass die Processsucht überhaupt einem sehr verbreiteten Widerwillen begegnete. Einem Manne, dessen bejahrte Amme, eine Freigelassene seines Vaters, von seinen Widersachern gemisshandelt und in Folge dessen gestorben ist, widerrathen nach der Erzählung der Rede gegen Euergos und Mnesibulos (Dem. 47, 70) die Ausleger des heiligen Rechts diese wegen Todtschlages zu verfolgen, weil er durch kein Band der Verwandtschaft oder unmittelbaren Zugehörigkeit dazu verpflichtet ist und ihm die Sache deshalb auch im Falle des Durchdringens mit seiner Anklage übel ausgelegt werden würde. In dem Bewusstsein, dass es ihm in den Augen der Athener zur Empfehlung gereicht, hebt Isokrates (15, 237—239) hervor, wie auf den Tafeln der Gerichtsbehörden sein Name ebenso wenig in der Reihe der Ankläger wie in der der Angeklagten zu finden sei; ebenso macht der Invalide des Lysias (24, 24) für sich geltend, dass er nie einen Mitbürger angeklagt hat; auch mochten Fälle wie der in der Rede gegen Theokrines (Dem. 58, 59) erwähnte häufig genug sein, wo dem Sprecher zwar sehr Viele zuredeten die Anklage einzuleiten, aber selbst sich an ihr nicht betheiligen wollten, allerdings nicht ohne deshalb von ihm verdächtigt zu werden. Unter Umständen konnte, wenn die Anklage nicht zu umgehen war, das damit verbundene Unangenehme dadurch gemildert werden, dass man nach erwirkter Schuldigsprechung eine möglichst gelinde Strafe beantragte: so bestimmte Apollodoros, der als Neubürger besonders vorsichtig auftre-

ten zu müssen glaubte, die Richter gegen Arethusios, welcher ihn durch falsches Zeugniss und thätliche Misshandlung geschädigt hatte, nur auf eine Geldbusse zu erkennen, obwohl sie selbst zur Verhängung der Todesstrafe geneigt waren (Dem. 53, 18). Vielfach mochte wohl die Auffassung Platz greifen, welche Demosthenes in der Rede gegen Aristokrates (190) ausspricht, dass es Sache des guten Bürgers sei sich um Vergehungen Anderer von nur geringer Gemeinschädlichkeit nicht sonderlich zu bekümmern, wohl aber gegen eine Handlung, durch die dem Staate schwere Nachtheile bereitet würden, alle Mittel der Verfolgung anzuwenden. Sonst bildete sich im Allgemeinen ein Grundsatz aus, den Lysias (12, 2) als wenigstens in früheren Zeiten durchgängig befolgt mit Anerkennung erwähnt, während Lykurgos (3—6) seine Geltung als das gemeine Beste schädigend ernstlich beklagt: es ist der Grundsatz, dass, soweit nicht eine persönliche Verletzung im Spiele ist, gegen einen Verbrecher am passendsten derjenige als Ankläger auftritt, der zu ihm im Verhältnisse persönlicher Feindschaft steht. Bei diesem wird als Ausfluss einer natürlichen und gerechtfertigten Empfindung betrachtet, was bei jedem andern leicht den Eindruck der Gehässigkeit macht; von dem, was in Folge dessen als normal gilt, bietet die Rede gegen Theokrines ein lehrreiches Beispiel, in deren Eingange gesagt wird, dass der Ankläger durch die seinem Vater von dem Angeklagten zugefügte Unbill bewogen wird gegen diesen keine Schonung zu üben. Diejenigen, die ohne solche besondere Motive aus dem Aufsuchen und gerichtlichen Verfolgen von Verbrechen ein regelmässiges Geschäft machten, waren in der öffentlichen Meinung mit einem gewissen Makel behaftet und wurden mit dem geringschätzigen Namen der Sykophanten belegt [32]), wozu wesentlich beitrug, dass sie sehr häufig nicht von der lauteren Gesetzesliebe eines Lykurgos beseelt waren, sondern durch Gründe recht bedenklicher Art sich leiten liessen. Viele von ihnen benutzten jede sich ihnen bietende Gelegenheit zu gerichtlichem Auftreten um sich gefürchtet zu machen und Einfluss und Ansehen zu erringen, wobei sie es denn oft mit der Wahrheit der gegen ihre Mitbürger erhobenen Beschuldigungen nicht sehr genau nahmen, so dass sich diese von Verleumdungen nur wenig unterschieden (Aeschin. 2, 145; Isokr. 15, 241. 288; Dem. 18, 189. 242); noch andere missbrauchten ihre juristische Uebung um von Privatmännern, die ein finanzielles Opfer den Weitläuftigkeiten eines Criminalprocesses vorzogen, durch Androhung von Anklagen Geld-

summen zu erpressen. In den Denkwürdigkeiten des Xenophon (2, 9) ist von einem Menschen die Rede, der dem Kriton auf diese Weise Ungelegenheiten bereitete und dessen sich dieser auf Sokrates' Rath dadurch erwehrte, dass er einen Gegenkläger gegen ihn unterhielt, welcher ihn selbst beobachtete und wegen seiner Gesetzesübertretungen vor Gericht zog; von anderen Fällen lesen wir bei den Schriftstellern mehrfach; der klassische Typus des Gelichters aber ist jener Theokrines, dessen Treiben Epichares in der gegen ihn verfassten, in der Ueberlieferung den Namen des Demosthenes tragenden Rede schildert. Freilich konnte der Staat nicht dulden, dass die Strafrechtspflege durch solche Gebahrungen ihrem Zwecke entfremdet wurde, und suchte denselben nach Möglichkeit zu steuern. So kam es z. B. vor, dass ein Sykophant der zuerst beschriebenen Art, der gewohnheitsmässig leichtfertige Anklagen gegen Unschuldige schmiedete, von Seiten der Volksversammlung als Inhaberin der höchsten Gewalt eine öffentliche Missbilligung erfuhr, wie solche unter dem Namen der Probole üblich war (Aeschin. 2, 145; Isokr. 15, 314; Poll. 8, 46). Gegen die mit Erpressungen verbundene Sykophantie, für welche diese Bezeichnung im engeren juristischen Sinne gebraucht wurde, konnte gerichtlich eingeschritten werden, wie denn z. B. Agoratos wegen ihrer zu einer Geldbusse von zehntausend Drachmen verurtheilt wurde (Lys. 13, 65; vergl. Isokr. a. a. O.; Poll. 8, 88); ja, um die Kaufleute und Schiffsrheder Athen's vor Belästigungen zu schützen ging das Gesetz so weit jede gegen sie eingebrachte Klage wegen angeblicher Verletzung der Schifffahrtsbestimmungen, welche nicht von hinreichenden Beweismitteln unterstützt war, für straffällig zu erklären (g. Theokr. 11)[33]. Dennoch gelang es so wenig das Unwesen zu beseitigen, dass man, wie die Beispiele einiger von Epichares beigebrachten Zeugen (a. a. O. 34. 35) und des Sprechers in der Rede des Isokrates gegen Kallimachos (9. 10) beweisen, sich ohne besondere Beschämung dazu bekannte, wenn man die Störenfriede durch Geld beschwichtigt hatte. Auch waren es nicht etwa allein ruhebedürftige Privatleute, die sich auf diese Weise Freiheit von öffentlichen Händeln erkauften, sondern selbst gewiegte Staatsmänner fanden darin zuweilen das einzige Mittel um die ihrer Thätigkeit bereiteten Hindernisse aus dem Wege zu räumen und Zeit und Kraft für die Verfolgung des Gemeinwohls zu behalten; so scheinen es, wenn Epichares in diesem Punkte die Wahrheit nicht gar zu sehr entstellt, Demosthenes und Hypereides mit Theokrines gemacht zu haben (a. a. O.

35. 42), so wird ein ähnlicher Fall von Lykurgos berichtet (Plut. M. 541f. 842a), so hat vielleicht auch Kallistratos auf dem gleichen Wege den Melanopos nicht bloss als politischen Gegner sondern auch als Ankläger zum Schweigen gebracht (Plut. Dem. 13)[34]. Bei einem Blick auf solche Zustände springt das Segensreiche der heutigen Einrichtung der Staatsanwaltschaft, welche wenigstens im Ganzen und Grossen eine Bürgschaft dafür bietet, dass weder die Verfolgung des Verbrechens dem Zufall überlassen bleibt noch die Möglichkeit einer Anklage zu einer Quelle fortwährender Beunruhigung für Unschuldige gemacht wird, in die Augen. Dies hängt mit einem allgemeinen Unterschiede der Staatsverhältnisse zusammen, bei dessen Betrachtung die Wagschale zu Gunsten der heutigen politischen Ordnungen sinken muss, bei dem es sich jedoch nicht sowohl um den Gegensatz zwischen der Demokratie und einer anderen Verfassung als um den zwischen antik und modern handelt. Die antiken Staaten erwarteten überhaupt in gar manchen Dingen die Initiative von den Privaten, in welchen die modernen sie wenigstens zunächst in die Hände besonders damit betrauter Beamten legen, und wenn dies namentlich in Athen Viele zu einer bewundernswürdigen aufopferungsvollen Thätigkeit entzündete, so war doch auch der Corruption dadurch leichter Eingang gewährt, denn in Folge fremder Einwirkung zu unterlassen, was ebenso gut jeder Andere thun kann, erscheint bei weitem harmloser als sich mit dem in Widerspruch zu setzen, was die persönlich übernommene Pflicht gebietet. Ohne Frage bietet Demosthenes ein erhebendes Bild, wenn er nach dem Eintreffen der Nachricht von der Besetzung Elatea's durch die Makedonier in der Volksversammlung auftritt und einen wohldurchdachten Vertheidigungsplan entwickelt, während zahlreiche andere Redner und Feldherren, die dazu nicht weniger berufen wären, stumm dastehen (Dem. 18, 170fgg.), aber das Recht zu schweigen, von dem diese aus Rathlosigkeit Gebrauch machten, konnte auch einmal aus schlimmeren Motiven geübt werden, und die verantwortliche Stellung eines heutigen Ministers kann in ähnlicher Lage auch eine Natur von geringerer sittlicher Kraft als Demosthenes war mit Erfindungsgeist und Entschlossenheit erfüllen.

Demosthenes fühlte in vollem Maasse diejenige Verantwortlichkeit, welche an der Stellung haftete, die er als anerkannter Berather des athenischen Volkes eingenommen hatte, und hat dies in der Rede über die Krone einmal in Worten ausgesprochen, die von besonderer

Tragweite sind (66). Er hebt hervor, wie die Pflicht des Staates sich in die seines Berathers verwandelt, und spricht damit etwas aus, was für die Griechen im Grunde selbstverständlich war, aber kaum sonst irgendwo in gleicher Schärfe zum Ausdruck gelangt ist, nämlich dass auch jener seinen Pflichtenkreis hat. In der That ist derselbe ein gar mannigfaltiger.

Natürlich steht ebenso wie für den Einzelnen auch für den Staat keine andere Obliegenheit der gegen die Götter voran. Der Pflege des Cultus wendet er eine vorzügliche Sorgfalt zu, die zu seinem Schutze dienenden Gesetze behandelt er als die wichtigsten von allen, den Religionsfrevel straft er mit besonderer Strenge, und so kann auch eine Verletzung der gottesdienstlichen Ordnungen, die er zu wahren hat, von Seiten Fremder für ihn ein sehr berechtigtes Motiv zum Kriege werden. Letzteres trat am leichtesten und häufigsten dann ein, wenn sich mehrere Staaten mit dem ausdrücklichen Zwecke ein Heiligthum unter ihre Obhut zu nehmen zu einem Amphiktyonenbunde vereinigt hatten, wie denn z. B. der von den delphischen Amphiktyonen begonnene heilige Krieg durch eine angebliche Vergewaltigung des Tempels von Delphi herbeigeführt worden war, jedoch fehlte es auch für einzelne Gemeinwesen nicht an ähnlichen Anlässen ihren frommen Sinn zu bewähren. Es wurde Athen zum grossen Ruhme angerechnet, dass es unter Solon's Führung den Kampf gegen die der pythischen Priesterschaft feindseligen Kirrhäer betrieben hatte (Aeschin. 3, 107; Plut. Sol. 11); die langjährige Fehde zwischen Athen und Aegina soll daraus entstanden sein, dass die Aegineten den Epidauriern zwei aus dem Holze eines von Attika geholten heiligen Oelbaums gefertigte Götterbilder geraubt und es dadurch verursacht hatten, dass diese aufhörten den attischen Stadtgottheiten die früher üblichen Opfer zu senden (Her. 5, 82—87); der Angriff der Argeier auf die Epidaurier erfolgte, weil diese die Sendung eines Opfers an den pythäischen Apollon unterliessen (Thuk. 5, 53). Es bedarf kaum der Erwähnung, dass thatsächlich bei allem diesem politische Interessen in erster Linie standen, allein dem Volksgefühle erschien der als der würdigste Streiter, der für die ungeschwächte Erhaltung der Götterdienste das Schwert zog.

Da die staatliche Gemeinschaft in den Zeiten, in denen sie eine höhere Ausbildung gewonnen hatte, als dasjenige betrachtet wurde, was den Menschen in allen Gebieten seines Daseins bedingte und insbesondere seine Vorstellungen von Recht und Unrecht bestimmte, so

erwuchs hieraus für sie die Obliegenheit nicht bloss die Gesetze so einzurichten, dass sie als Regulatoren der Sittlichkeit dienten, sondern auch ausserdem durch alle ihr zu Gebote stehenden Mittel das sittliche Ideal in den Bürgern lebendig zu erhalten. Wie dazu die Bestrafung des Verbrechens und die Belohnung der Tugend zusammenwirken müssen, davon spricht der Redner Lykurgos an einer bemerkenswerthen Stelle (10) und befindet sich hierin mit der Praxis Athen's in voller Uebereinstimmung. Als Zweck der Strafe fasste die Volksanschauung, wie sie am bestimmtesten in der Rede gegen Neära (77) zu Worte kommt, die an dem Missethäter zu übende Vergeltung in Verbindung mit der abschreckenden Wirkung auf Andere, die philosophische Speculation dagegen entweder lediglich diese letztere oder neben ihr im günstigen Falle die Besserung des Verbrechers selbst, eine Betrachtungsweise, deren Urheber Protagoras gewesen zu sein scheint (s. Pl. Prot. 324 a. b) und die sich Platon durchaus angeeignet hat (Gorg. 477 a. 525 b. Gess. 11, 934 a) [35]. Unter dem einen wie unter dem andern Gesichtspunkte stellten sich die strafende und die belohnende Thätigkeit des Staates als verschiedene Ausflüsse des gleichen Strebens dar, und die letztere gewann in den griechischen Republiken, ganz vorzugsweise aber in Athen, eine sehr bedeutende Ausdehnung. Hier war es vor Allem nichts Seltenes, dass verdiente Männer, wie Thrasybulos und seine Genossen oder diejenigen Bürger, welche bei einem der panhellenischen Feste einen ihre Vaterstadt ehrenden Sieg errungen hatten, von Staatswegen Summen baaren Geldes zugewiesen erhielten; an ihre Stelle traten unter Umständen ihre Söhne, wie es mit dem des arm gestorbenen Aristeides geschah; anderen wurde Landbesitz in einem Athen zugehörigen Gebiete wie Salamis oder Euböa, wieder anderen die Freiheit von den gewöhnlichen Liturgieen, die sich häufig auch auf ihre Nachkommen erstreckte, zuerkannt. Noch zahlreicher waren die Formen der Belohnung, welche auf eine reine Ehrenerweisung hinausliefen ohne mit einem materiellen Gewinne verbunden zu sein [36], wie die öffentliche Belobigung, die Anerkennung durch eine Inschrift, der Vorsitz im Theater, dem Rathe oder der Volksversammlung, die besonders den im Kriege Gefallenen zu Theil werdende Bestattung auf Staatskosten, die Anfangs sehr seltene, dann immer häufiger werdende Auszeichnung durch Aufstellung einer Bildsäule; auch die den Abkömmlingen der im höchsten Ansehen stehenden Wohlthäter Athen's gern gewährte, am meisten vielleicht aus der Geschichte des Sokrates bekannte Speisung im Pry-

taneion wird man lieber zu dieser als zu der erstgenannten Klasse rechnen. Nicht minder hatte die öffentliche Bekränzung nur eine ideale Bedeutung, wenn dazu, wie es ursprünglich das Gewöhnliche war, Olivenkränze gewählt wurden; indessen bildete sich im Zeitalter des Demosthenes immer mehr die Sitte aus goldene Kränze zu verleihen. Ausserdem bestand zu Gunsten der im Kriege Gefallenen die Bestimmung, dass der Staat die Sorge für die Erziehung ihrer Kinder übernahm, und selbst für Nichtbürger, die dem Gemeinwesen bemerkenswerthe Dienste geleistet hatten, gab es mehr als eine Art auszeichnender Anerkennung[87]). Mit der Verpflichtung aber durch solche Mittel seine Angehörigen zur Tugend anzuspornen verband sich für den Staat zugleich die weitere das in dieser Weise Gewährte niemals zurückzunehmen, damit das Vertrauen zu ihm und die Neigung ihm die Kräfte zu widmen nicht erschüttert werde, ein Gedanke, der die Rede des Demosthenes gegen Leptines durchzieht. Auch gingen noch mehrfache andere Formen erziehender Einwirkung, deren er sich bediente, mit der besprochenen Hand in Hand. Er regelte die für die Erweckung jeder Art von körperlicher und geistiger Tüchtigkeit so wichtigen Wettkämpfe, deren vorzügliche Pflege durch Athen Isokrates einmal hervorhebt (4, 45. 46), er sorgte aber auch dafür, dass es seinen Bürgern an Gelegenheit zu begeisternden Anschauungen nicht fehle. Hierdurch gesellte sich zu der Macht der geschichtlichen Erinnerungen, auf welche Demosthenes so gern aufmerksam macht (s. Bd. 1, S. 207), der veredelnde Einfluss des Kunstlebens: die stille Grösse der Götterstatuen, die Harmonie der Tempelbauten, die Pracht der Feste erhob die Seelen und machte sie für das Grösste empfänglich. Vielleicht hat niemand diesen Zusammenhang der Kunst mit den Aufgaben des Staates so klar erkannt wie Perikles, denn dies war die Ursache, dass er nicht allein seine Vaterstadt mit herrlichen Werken schmückte, sondern auch durch die Einrichtung des Theatergeldes darauf Bedacht nahm einen Genuss von solchem Werthe für die Förderung des geistigen Seins, wie ihn das Drama darbot, allen Bürgern möglich zu machen. Und wie sehr die Pflege gerade dieses Zweiges künstlerischer Thätigkeit und die Erhaltung ihrer Einwirkung auf die Gemüther fortwährend als zu den Lebensbedingungen des athenischen Staates gehörig betrachtet wurde, lehrt wohl am deutlichsten der Umstand, dass selbst ein Staatsmann von der Strenge und dem praktischen Sinne des Lykurgos die Fürsorge dafür sich angelegen sein liess.

Aus der geschilderten Aufgabe des Staates folgt mit Nothwendig-

keit, dass er auch entsittlichende Einflüsse von seinen Bürgern, zumal von den jüngeren, nach Kräften abzuwehren hat, und hieran hat es gerade Athen trotz des Spielraumes, den es im Ganzen der individuellen Freiheit gewährte, durchaus nicht fehlen lassen. Obwohl wir im Einzelnen nicht ermitteln können, wie weit die zeitweise dem Areopag übertragene sittenpolizeiliche Aufsicht sich erstreckte und welche besonderen Verpflichtungen die öffentlich bestellten Aufseher über die Turnplätze und Ringschulen hatten, so erkennen wir doch in dem, was gelegentlich davon erwähnt wird, das Streben staatlicherseits die gute Zucht unter der Jugend zu fördern [38]; schärfer jedoch fasste die Gesetzgebung das Ziel in das Auge die Keime verderblicher Gesinnung von ihr fern zu halten, und streng denkende Männer verlangten in dieser Beziehung von ihr noch mehr als sie leistete. Wenn Platon die Dichter aus seiner Idealrepublik überhaupt verbannt wissen will, so ist das eine extreme und einseitige Consequenz aus der antiken Staatsidee, aber dass eine etwa von ihnen ausgehende nachtheilige Wirkung nicht geduldet werde, galt allgemein als Forderung und hängt auf das engste damit zusammen, dass man in ihnen vornehmlich die geistigen Bildner der Bürgerschaft sah (s. Bd. 1, S. 203): soll doch auch Solon die Aufführung der Tragödien des Thespis für nicht ganz unbedenklich erklärt, nach einer Nachricht sie sogar verhindert haben (Plut. Sol. 29; Diog. L. 1, 59). Dass der Tragiker Phrynichos bestraft wurde, weil er durch seine Einnahme Milet's die Zuschauer in eine Stimmung weichlicher Rührung versetzt hatte (Her. 6, 21), ist sehr bezeichnend, aber auch das Urtheil des Aristophanes über Euripides, gegen den er freilich nur die Waffen der poetischen Kritik richtet, beruht ebenso wie seine hohe Anerkennung für den Vaterlandsliebe und Kampfesmuth athmenden Aeschylos auf der gleichen Grundlage. Der Staat wandte seine Wachsamkeit wohl am meisten darauf zu verhüten, dass seine Jünglinge das Gift gefährlicher Denkart einsogen. Aus solchem Grunde soll der Sophist Prodikos aus einem athenischen Gymnasion ausgewiesen worden sein (Pl. Eryx. 399 a), und das Gesetz, welches den Verderber der Jugend mit Strafe belegte, fand nicht bloss bei dem Processe des Sokrates, bei welchem sich die Anklage wegen dieses Vergehens mit der wegen Unfrömmigkeit verband, seine Anwendung, sondern liegt auch der Rede des Isokrates über den Vermögenstausch zu Grunde [39]. Nur darum berührt uns das Vorhandensein eines solchen Gesetzes fremdartig, weil die Beaufsichtigung der den zukünftigen Bürgern gebotenen geistigen

Speise nicht durch vorgängiges Gestatten oder Verbieten geübt wird, sondern die Form der richterlichen Cognition hat, allein dies hängt mit der geringen Entwickelung der gesammten verwaltenden Thätigkeit im griechischen Alterthume und der Neigung den Schwerpunkt der verantwortungsvollsten Entscheidungen so viel wie möglich in die Gerichte zu verlegen zusammen. An und für sich betrachtet war der Gedanke einer derartigen Beaufsichtigung für eine kleine Republik, die so ganz auf die hingebungsbereite Gesinnung ihrer Mitglieder gestellt war, ein beinahe selbstverständlicher: kann doch das, was wir Lehrfreiheit nennen, im Ernst nur ein starker monarchischer Staat ertragen, der die Mittel hat dafür zu sorgen, dass ihm feindselige Theorieen nur Theorieen bleiben, aber auch stets in der Lage ist ihnen ein geistiges Correktiv zu geben, indem er den ihnen entgegenstehenden den erforderlichen Spielraum verschafft. Jenes Gesetz nun wurde neben dem zum Schutze des Cultus bestimmten zu einer Waffe gegen Sokrates, sobald sich ein politisches Interesse an seine Verfolgung knüpfte, während man ihn bis dahin unangefochten hatte gewähren lassen.

Je grösser und mannigfaltiger jedoch die Güter sind, die der Staat zum Wohle seiner Angehörigen zu wahren hat, um so dringender ist für ihn die Pflicht der Selbsterhaltung, die Nothwendigkeit sich nach aussen hin zu behaupten, und damit ist das Gebiet der auswärtigen Politik betreten, für dessen ethische Betrachtung es den Griechen nicht leicht wurde die richtigen Gesichtspunkte zu gewinnen. Weil wir in geringerem Grade gewöhnt sind den Staat unter dem Bilde eines menschlichen Individuums zu fassen, weil ausserdem bei uns die Gesammtheit weniger unmittelbar auf die Führung der auswärtigen Angelegenheiten einwirkt, so liegt uns der Gedanke näher als er ihnen lag, dass der Leiter eines Staates der Vertreter eines fremden Interesses ist, der gleich einem Vormunde auch das zweifelhafte Recht seines Schutzbefohlenen nach Kräften zu hüten hat und der keine grössere Pflichtversäumniss begehen könnte als wenn er das, was ihm anvertraut ist, aus irgendwelcher Sentimentalität der Rücksicht auf Andere nachsetzen wollte. Auch ihnen drängte sich unabweislich die Wahrheit auf, dass die Verhältnisse von Staat zu Staat andere Normen der Beurtheilung erheischen als die gegenseitigen Beziehungen der Einzelnen und das Mittel der Täuschung in ihnen nicht immer vermieden werden kann, dass der für das Privatleben zulässige Grundsatz lieber Unrecht leiden als Un-

recht thun zu wollen auf die auswärtige Politik schlechthin unanwendbar ist, dass dem Staate vor Allem obliegt durch Strenge gegen seine Feinde den Glauben an seine Macht zu wecken und zu erhalten, aber die Erkenntniss derselben verwirrte vielfach die Gewissen und brachte die sittlichen Begriffe in Schwanken. Die Fälle, in denen hervorragende Staatsmänner thun zu müssen glaubten, was im Privatleben unbedingt für unerlaubt gegolten haben würde, erregten die allgemeine Aufmerksamkeit und prägten sich dem Gedächtnisse der Nation lebhaft ein. Als diejenigen, die nach dieser Seite am rücksichtslosesten verfuhren, wurden durchweg die Spartaner angesehen, von denen es bei Thukydides (5, 105, 4) heisst, dass sie im Verkehre mit andern Völkern anerkannter Weise das Angenehme für gut und das Vortheilhafte für gerecht halten, und von denen auch Polybios (6, 48, 8) sagt, dass die lykurgischen Gesetze sie im Inneren maassvoll, nach aussen hin aber herrschsüchtig und gewaltthätig gemacht hätten. Um so erklärlicher werden Aussprüche wie der des Kleomenes, den Feinden jedes mögliche Uebel zuzufügen gelte bei Göttern und Menschen für höher als das Recht (Plut. M. 223 b), und der des Lysander, man müsse da, wo das Löwenfell nicht hingelange, das Fuchsfell darauf setzen (Plut. Lys. 7. M. 190 e). Ebenso wenig kann es hiernach überraschen, dass Agesilaos den Phöbidas, welcher sich ohne von den Behörden seines Landes dazu Befehl zu haben mitten im Frieden der thebanischen Kadmea bemächtigt hatte, mit dem Bemerken in Schutz nahm, man halte es dem Herkömmlichen nach für erlaubt dergleichen auf eigene Hand zu thun, wenn es zum Vortheile Sparta's gereiche (Xen. Hell. 5, 2, 32). Auf athenischem Boden erschien Themistokles als der hervorragendste Typus eines Politikers, der in den Mitteln die Machtstellung seiner Vaterstadt zu erhalten wenig bedenklich war; insbesondere war in dieser Hinsicht die Art berühmt, wie er die Spartaner mit der Versicherung hinhielt, dass seine Landsleute keine Befestigungen anlegten, und seine gesandtschaftlichen Funktionen in ihrer Stadt zu verlängern wusste, bis die Mauern Athen's vollendet waren. Wie verschieden sein Verfahren beurtheilt wurde, darüber ist eine Aeusserung des Demosthenes in der Rede gegen Leptines (74), welche allerdings unter dem Einflusse der Tendenz steht dem Staate das unbedingte Festhalten an Treue und Glauben zu empfehlen, sehr lehrreich. Er erhebt ihm gegenüber das des Konon, welcher den Neubau der Mauern nicht durch Hintergehung, sondern durch Besiegung derer, die ihn

zu verhindern bestrebt waren, möglich machte, leitet aber diese Herabsetzung des Begründers der attischen Seemacht mit einer Bitte um unbefangenes Gehör ein, welche deutlich zeigt, dass er damit die Gefühle eines grossen Theiles seiner Zuhörerschaft verletzte. Sonst liebte man es am meisten den Gegensatz zu dem verschlagenen Themistokles in seinem Zeitgenossen und Nebenbuhler, dem gerechten Aristeides, zu suchen, und sich die Sinnesart beider durch charakteristische Anekdoten zu vergegenwärtigen. Wenn von Themistokles erzählt wird, er habe dem Aristeides als dem Vertrauensmanne der Volksversammlung den Plan mitgetheilt die Flotte der Peloponnesier zu verbrennen, und dieser darauf seinen Committenten eröffnet, es lasse sich nichts für Athen Vortheilhafteres aber zugleich nichts Ungerechteres denken als das von jenem Vorgeschlagene (Plut. Arist. 22), so liegt darin, dass der eine ausschliesslich die Staatsraison in das Auge fasste, der andere gegen die Wahl der Mittel nicht gleichgültig war; und wenn es von Aristeides heisst, er habe den Athenern gerathen unter Verletzung der mit den Bundesgenossen abgeschlossenen Verträge nur ihrem Interesse zu folgen und die Schuld des Eidbruchs auf seine Person zu wälzen (Plut. Arist.. 25), so prägt sich darin die Anschauung aus, dass auch der Staatsmann, der die Bahnen der Gerechtigkeit nur ungern verlässt, durch die Nothwendigkeit der Dinge zum Abgehen von seinen Grundsätzen getrieben werden kann. Mag die thatsächliche Unterlage beider Geschichtchen eine noch so geringe sein, es leuchtet uns aus ihnen klar entgegen, wie sehr die Fragen, die sich an solche Beobachtungen knüpften, die Gemüther beschäftigten. Während der Kämpfe zwischen Oligarchen und Demokraten, welche zur Zeit des peloponnesischen Krieges Griechenland zerfleischten, trat hierzu noch ein Weiteres: man wurde des Einflusses inne, den die Art des Gegners unvermeidlich und ganz mit Recht auf das eigene Verhalten übt, allerdings nicht ohne dass das gegenseitige Misstrauen der Parteien die allgemeine Demoralisation gesteigert hätte. Der Grundsatz, dass man dem angriffslustigen Feinde, der als solcher erkannt ist, nicht die Wahl des für ihn günstigen Augenblickes überlassen, sondern ihm zuvorkommen müsse, kann zu allen Zeiten nur von der unpraktischen Sentimentalität oder der Heuchelei angefochten werden; allein es war ein Zeichen der Auflösung aller Zustände, dass die Anlässe ihn anzuwenden so häufig waren, noch mehr, dass sie in Bürgerkriegen eintraten, und darum erwähnt es Thukydides in seiner berühmten Schilderung des damaligen Sitten-

verfalls (3, 82, 5). Dass aber ein Staat, dessen Widersacher zu jedem Unrecht bereit sind, ihnen gegenüber nicht aus Gründen des Rechts das eigene Interesse preisgeben darf, hat selbst ein so ideal gestimmter Politiker wie Demosthenes nicht verkannt, der in der Rede über die Freiheit der Rhodier (25—28) diejenigen verspottet, welche dies von Athen verlangen, und den Satz aufstellt, es sei schimpflich die Gerechtigkeit da nicht zu wollen, wo Alle sie wollen, aber thöricht sie sich da zum Ziel zu setzen, wo alle Andern auf Unrecht ausgehen. In ganz ähnlichem Sinne sagt Isokrates (12, 117. 118) mit einem Seitenblick gegen einzelne anders Denkende, es sei die Meinung aller Verständigen, dass man im Staatsleben das Unrechtthun vorziehen müsse, wenn nur zwischen ihm und dem Unrechtleiden die Wahl gegeben sei. Dass man das Verhalten dessen, der das durch die politische Lage Gebotene aus moralischer Prüderie unterliess, verächtlich ‚Biedermannspielen' — ἀνδραγαθίζεσθαι — nannte (s. Bd. 1, S. 302), hängt gleichfalls hiermit zusammen.

Aus dem, worauf die Praxis des Lebens führte, entwickelten zunächst manche Sophisten weitgehende theoretische Consequenzen und gaben dadurch vielen ihrer Mitbürger lebhaften Anstoss. Für uns sind die Repräsentanten dieser Versuche der Kallikles des platonischen Gorgias (482 c—484 c) und der Thrasymachos der platonischen Republik (1, 338 c): jener stellt neben dem durch das Gesetz geschaffenen Rechte, bei dessen Entstehung immer das Interesse des Schwächeren maassgebend war, ein Naturrecht auf, in welchem es begründet ist, dass der Stärkere den Schwächeren unterdrückt und über ihn herrscht, dieser bestimmt das Gerechte als das für den Stärkeren Vortheilhafte [40]). Sehr vielfältig aber wurde der Unterschied zwischen dem, was gerecht, und dem, was nützlich ist, in seiner Bedeutung für die Politik in das Auge gefasst; insbesondere bildet er einen wesentlichen Faktor in der Charakteristik der Parteigegensätze bei Thukydides. Die Reden, durch welche die kerkyräischen und die korinthischen Gesandten bei diesem Geschichtsschreiber (1, 32—43) vor dem Ausbruche des peloponnesischen Krieges die athenische Volksversammlung für sich zu gewinnen suchen, ergänzen sich in der Art, dass jene einzig Gesichtspunkte des athenischen Interesses, diese ausschliesslich solche des Rechts für ihre Sache geltend machen; aber der weitere Verlauf lehrt zugleich, dass beide in der That hoffen durften mit ihren Gründen Eindruck zu machen, denn erst nach einigem Schwanken und in Folge zweimaliger Berathung entschieden

sich die Athener zu Gunsten der Kerkyräer, und auch dies ohne auf die von ihnen verlangte vollständige Bundesgenossenschaft einzugehen. Auf gleiche Weise stehen sich in dem Wortgefecht zwischen den Athenern und den Meliern im fünften Buche (84—113) die Auffassungen gegenüber. Die ersteren berufen sich für ihre Absicht die Insel Melos sich zu unterwerfen auf die politische Nothwendigkeit und verzichten ausdrücklich darauf Rechtsvorwände dafür zu suchen, bei deren Hervorkehrung nur eine unwahre Schönrednerei herauskommen könnte, die letzteren halten ihr gutes Recht fest und erhoffen im Hinblick auf dasselbe die Hülfe der Götter; allein weder jene noch diese unterlassen es die Sache nebenher auf eine Weise zu beleuchten, durch welche sich auch vom Ausgangspunkte des Gegenparts aus das von ihnen Geforderte zu ergeben scheint. Die Athener behaupten nämlich, dass man sich unmöglich mit dem Willen der Götter in Widerspruch setze, wenn man dem unabänderlichen Naturgesetze folge, vermöge dessen der Stärkere über den Schwächeren herrscht (105), dagegen erinnern die Melier jene daran, dass wer heute Hammer ist morgen Amboss sein könne und darum der Stärkere nur sein eigenes wohlverstandenes Interesse wahrnehme, wenn er sich die Aufrechthaltung gewisser allgemeiner Principien der Billigkeit angelegen sein lasse (90). In dem, was hierin die einen den anderen zugeben, ist die eigene Ansicht des Schriftstellers angedeutet, wie sie ihren ganz bestimmten Ausdruck in der Rede der in Sparta auftretenden athenischen Gesandten im ersten Buche (76) findet: dort wird das Recht des Stärkeren als die nothwendige Grundlage staatlicher Machtbildung anerkannt, aber zugleich verlangt, dass dasselbe nicht bis auf seine äussersten Consequenzen verfolgt, sondern maassvoll angewandt werde [41]). Der Zwiespalt der beiden Auffassungen hat indessen auch eine psychologische Seite, welche sich uns am lebendigsten in dem Philoktetes des Sophokles kundgiebt, denn wiewohl der darin zur Darstellung gebrachte Gegensatz sich zunächst um die Frage der ethischen Bedeutung der Wahrhaftigkeit dreht, mit Rücksicht auf welche er später noch seine Besprechung finden wird, so sind doch die Vorbilder dazu augenscheinlich auf dem Gebiete der politischen Thätigkeit zu suchen. Um das achäische Heer vor sicherem Untergange zu retten giebt es nur ein Mittel, die Herbeiholung des Philoktetes und seines Bogens, und da es undenkbar ist, dass der tödtlich gekränkte Sohn des Poias durch Ueberredung sollte bewogen werden können sich denen wieder anzuschliessen, die ihn ausgestos-

sen haben, so erscheint es als ein zwingendes Gebot der Lage ihn durch Hintergehung zu nöthigen: dies ist der Standpunkt des Odysseus. Neoptolemos dagegen, der sich Anfangs bei dem Gedanken beruhigt hat, dass er nur die Befehle seiner Vorgesetzten ausführt, fühlt je länger desto mehr, dass er den, der auf seinen Beistand gerechnet hat, nicht preisgeben, ein ihm arglos entgegengetragenes Vertrauen nicht täuschen kann, und er folgt zuletzt dem Impulse seines Inneren. Auf der einen Seite steht die Rücksicht auf das Wohl und Wehe der Tausende, die vor Troja lagern, auf die an Ilion's Einnahme unwiederbringlich gebundene Ehre des griechischen Namens, auf der andern die untrüglichsten Regungen des Gewissens, das ebenso den Schutz des Hülfesuchenden wie die Heilighaltung des gegebenen Wortes gebietet. Der in dem Drama geschilderte Conflict mag die Seele manches griechischen Staatsmannes in kummervollen Nächten bewegt haben, und nur die Leichtfertigkeit kann den vorschnell tadeln, der sich zuletzt entschied wie Odysseus.

Es ist ein feiner und wohl zu beachtender Zug der sophokleischen Darstellung, dass das Zutrauen, welches Neoptolemos dem Philoktetes einflösst, ihn veranlasst diesem keinen Eid abzunehmen, sondern sich mit seinem Handschlage zu begnügen, denn gerade dadurch bleibt die im Interesse des achäischen Heeres geplante Täuschung eine moralische Möglichkeit. Und die darin enthaltene Lehre entspricht einem politischen Grundsatze, der in der Theorie niemals ist angefochten worden. Die Grundlage aller internationalen Beziehungen bildete die Religion, alle Völkerbündnisse wurden mit gemeinsamen Opfern eingeweiht, alle Vertragsschlüsse waren von feierlichen Eiden begleitet, bei denen die Verfluchung etwaiger Eidesbrecher oft in sehr starken Formen geschah; darum hatte ein Staat, der sich leichtsinnig von den auf solche Weise eingegangenen Verpflichtungen lossagte, nach den Anschauungen des Alterthums die Vernichtung durch den Zorn der Götter zu gewärtigen, und es herrschte bei aller Neigung sich gegenseitig zu überlisten doch hiervor immer eine grosse Scheu. Die Vorgänge vor dem Ausbruche des peloponnesischen Krieges zeigen dies recht deutlich, denn obwohl die Verhältnisse auf das äusserste gespannt waren, so trugen doch beide Theile das lebhafteste Bedenken etwas zu thun, was gegen die Verträge verstiess. Selbst die kerkyräischen Gesandten bei Thukydides, denen die ängstliche Gewissenhaftigkeit vieler Athener in derartigen Dingen offenbar unbequem ist (1, 36, 1), können in ihrer einseitig

das politische Interesse betonenden Rede diesen Punkt nicht mit Stillschweigen übergehen und suchen nur dem Vertrage mit Sparta, durch welchen Athen gebunden ist, eine für ihre Sache möglichst günstige Auslegung zu geben. Im weiteren Verlaufe der Ereignisse, wie der Geschichtsschreiber ihn darstellt, scheint denn auch das Festhalten an dem beschworenen Wort seine guten, die Verletzung desselben seine schlimmen Früchte zu tragen. Denn seinem Berichte (7, 18) nach leiteten die Spartaner das Unglück, das sie im ersten Kriege betroffen hatte, aus den Vertragswidrigkeiten ab, welche die Thebaner durch den Ueberfall Plataä's und sie selbst durch die Verweigerung der von den Athenern geforderten rechtlichen Ausgleichung sich hatten zu Schulden kommen lassen, hofften dagegen in dem zweiten, dem sogenannten dekeleischen, auf den Sieg, weil es hier die Athener waren, die den durch Nikias abgeschlossenen Frieden zuerst gebrochen hatten. Von derselben Voraussetzung geht der auf die Zeit der Erhebung Theben's bezügliche Ausspruch Xenophon's (Hell. 5, 4, 1) aus, die Strafe der Götter sei von den Spartanern verwirkt worden, weil sie entgegen ihrer eidlich übernommenen Verpflichtung die Selbständigkeit der griechischen Staaten zu achten die thebanische Burg in ihre Gewalt gebracht hätten. Thatsächlich sind denn freilich Vertragsverletzungen in der griechischen Geschichte nichts Seltenes gewesen, allein aller Wahrscheinlichkeit nach haben in der Mehrzahl der Fälle die Bevölkerungen die religiösen Bedenken, welche davon zurückzuhalten geeignet waren, viel stärker empfunden als die leitenden Staatsmänner, so dass diese nur mit Vorsicht dazu rathen durften: in dieser Hinsicht giebt jene Anekdote, nach welcher Aristeides die Folgen des Eidbruches auf sich zu nehmen erklärte um die Athener in ihrem Verhalten gegen die Bundesgenossen frei zu machen, einen lehrreichen Fingerzeig. Neben der Vertragstreue galt aber auch die strenge Wahrung eines einmal eingegangenen Freundschaftsverhältnisses zwischen Staat und Staat für nothwendige Forderung einer achtungerweckenden Politik: dies sprechen übereinstimmend die platäischen Redner bei Thukydides (3, 56, 7) und der Phliasier Patrokles bei Xenophon (Hell. 6, 5, 41) aus.

Wenn Thukydides jenes Recht des Stärkeren, das einige Sophisten einseitig zum Ausgangspunkte ihres politischen Denkens machten, in bedingter Weise anerkannte, so wurde er von der Einsicht geleitet, dass durch dasselbe allein der Weg zur Schaffung umfassenderer staatlicher Ordnungen geebnet werden kann. Insbesondere trat

ihm dies in Betreff der Macht Athen's nahe, in deren Wachsthum und Festsetzung er, wie sein Werk durchweg erkennen lässt, eine Nothwendigkeit und einen Segen erblickte, eine Auffassung, in der ohne Zweifel Perikles sein Meister gewesen ist. Ihm legt er denn auch mit Vorliebe Sätze in den Mund, durch welche die Bedingungen und die höhere Bedeutung der Macht ihr Licht empfangen. Dieser Perikles ist es, der während der ersten Unterhandlung mit Sparta darauf aufmerksam macht, dass bei dem gespannten Verhältnisse beider Staaten Athen auch einem geringfügigen Verlangen des Gegners nicht nachgeben dürfe, weil es dadurch in den Verdacht der Schwäche kommen und jenen nur zu immer weiter gehenden Forderungen ermuthigen würde (1, 140. 141), und der in seiner Leichenrede in begeisterten Worten ausführt, wie die Macht Athen's auf die Phantasie einen Zauber übt, welcher selbst den der poetisch verklärten Vorzeit übertrifft, und wie sie auch bei den Feinden und den resignirten Unterworfenen eine stillschweigende Anerkennung findet (2, 41, 3). Auch der Wortausdruck, dessen er sich zu ihrer Bezeichnung gern bedient, der unbestimmt lautende Plural eines Pronomens im Neutrum — *αὐτά* — (1, 144, 4. 2, 36, 4. 2, 43, 1), zeigt, wie sehr der Gedanke an sie seine Vorstellungen beherrscht und wie wenig die griechische Sprache ihm ein befriedigendes Mittel bietet das vor seiner Seele schwebende Bild von ihr in einen festen Rahmen zu fassen [42]). Dem gegenüber darf man billig zweifeln, ob Perikles, wie es auf den ersten Blick scheinen kann (vergl. Thuk. 2, 43, 1), bloss darum in der Macht des Staates einen sittlichen Faktor des Volkslebens erkannte, weil bei ihrer Anschauung die Brust des Bürgers sich stolz hebt und kühner Entschlüsse fähig wird, und ihm vielmehr die Einsicht zutrauen, dass sie es auch deshalb ist, weil sie ernste Verantwortlichkeit in sich schliesst und das Gefühl dieser in weite Kreise trägt. Wie im machtlosen Zustande des Gemeinwesens der Mensch verkümmert, weil nirgends in seiner Umgebung das Beispiel wahrhaft verantwortlichen Handelns ihm vor Augen tritt und ihm damit selbst das Bewusstsein einer höheren Lebensbestimmung leicht entschwindet, das lehrt gerade ein Blick auf die Beschaffenheit der griechischen Kleinstaaten in der Periode zwischen dem peloponnesischen Kriege und der makedonischen Herrschaft unwidersprechlich. Giebt es doch kaum ein traurigeres Bild als das, welches wir von einem derselben, dem gewiss die meisten andern sehr ähnlich waren, aus der dieser Periode angehörigen militärischen Schrift des Aeneas Taktikos gewin-

nen, und hebt sich doch dagegen das gleichzeitige Athen durch die in ihm vorhandene Fülle von Staatssinn und Opferwilligkeit auf das glänzendste ab, aber vermöge seiner Machttraditionen blieb auch in seinen Bewohnern der Gedanke lebendig, dass auf das Thun und Ergehen ihrer Vaterstadt etwas ankomme, wie dies am bestimmtesten von Demosthenes ausgesprochen worden ist.

Den allgemeinen Gesichtspunkten, von denen Perikles nach der Darstellung seines Geschichtsschreibers geleitet wurde, entsprach sein praktisches Verhalten; insbesondere traten sie in der Ausbildung hervor, welche er dem attischen Seebunde gab. Es äusserte sich darin das Streben die mangelnde Expansivkraft eines seiner Natur nach räumlich begrenzten Gemeinwesens durch Angliederung einer Machtsphäre zu ersetzen, und wenn die Einrichtungen des Bundes mit vielen Unvollkommenheiten behaftet blieben, so lag die Ursache zum grossen Theile darin, dass der führende Staat an sich nicht mit einer Kraft ausgestattet war, durch welche er die übrigen mit der Sicherheit eines Naturgesetzes an sich gekettet hätte wie die Sonne die Planeten. Die Härten, welche sich Athen unter dem Einflusse der unebenbürtigen Nachfolger des Perikles gegen seine Bundesgenossen zu Schulden kommen liess, sollen gewiss nicht beschönigt werden, allein bei ihrer Beurtheilung darf der Umstand nicht unbeachtet bleiben, dass es seine unzureichenden materiellen Machtmittel durch die moralische Wirkung der Einschüchterung zu ergänzen genöthigt war, weil es die Vorstellung unbedingt nicht aufkommen lassen durfte, als ob ein Abfall wenigstens des Versuches werth sei. Zu einer besseren Form des Staatenbundes ist das aus republikanischen Stadtgemeinen zusammengesetzte Griechenland in der vormakedonischen Zeit nicht gelangt, und wenn man an der athenischen Symmachie mit Recht Manches auszusetzen findet, so lohnt es wohl der Mühe einen vergleichenden Blick auf die unter Sparta's Vorsitz gebildete peloponnesische zu werfen. Von dem Mangel an Einheit in ihrer Organisation, der Langsamkeit ihrer Entschlüsse, der Abneigung ihrer Mitglieder für gemeinsame Zwecke Opfer zu bringen, der Schwerfälligkeit ihrer militärischen Bewegungen entwirft Perikles bei Thukydides (1, 141) ein Bild, welches um so mehr als zuverlässig gelten kann, da es mit der Schilderung des Spartaners Archidamos (1, 80) im Wesentlichen übereinstimmt, und welches lebhaft an gewisse deutsche Zustände erinnert, die glücklicherweise zu den vergangenen gehören. Nach dem Ablauf des peloponnesischen Krieges wiederholten sich in dem durch

Timotheos, Chabrias und Kallistratos erneuerten attischen Seebunde die früheren Erscheinungen, und die zeitweise bestehende spartanische Hegemonie wurde sehr viel gewaltthätiger gehandhabt als die athenische, während bei der kurzlebigen thebanischen die Bedingungen für eine feste Gestaltung fehlten. Neue Staaten hat das republikanische Griechenland nicht mehr hervorzubringen vermocht; wohl aber ist sehr bezeichnend, dass sowohl Sparta als Athen, welche allein die Fähigkeit bewiesen haben für die Dauer politische Krystallisationspunkte zu bilden, die Abrundung ihrer Gebiete und damit die unzerstörbare Grundlage ihrer Existenz der Thatkraft früher Könige verdanken. Insbesondere hat das demokratische Athen das Andenken des Theseus, dem es gelungen war die getrennten Zwerggemeinen Attika's zu einem dieses Namens würdigen Staate zu vereinen, stets unverändert gefeiert, ein Zeichen, wie das Gefühl für die sittliche Bedeutung der Macht dem Volke nie ganz abhanden kommt.

Aber dennoch hat nichts in Griechenland zu allen Zeiten einen so starken Widerstand hervorgerufen wie der Machtgedanke mit seinen Consequenzen. Die Erzieherin des Bürgers, die Wahrerin seiner Gottesdienste und seiner Familiengräber war die Stadtgemeine, und alle die Gefühle, die ihn an diese banden, stritten gegen die Forderung, dass durch Anschluss an ein grösseres Ganzes ihre Geltung beeinträchtigt würde. Selbst bei den Angehörigen des zur Führung berufenen Staates war eine Auffassung möglich, für welche darin eine Ablenkung von den wahren politischen Aufgaben zu liegen schien; vollends aber war sie für die der übrigen, die dadurch einer gewissen Botmässigkeit anheimfielen, mit der natürlichen Anhänglichkeit an den heimatlichen Boden nur schwer vereinbar; und echter Tapferkeit konnte ein würdiges Ziel nur dann gesteckt zu sein scheinen, wenn es von diesem eine unmittelbare Gefahr abzuwehren galt [43]. So kam es, dass eine Vereinigung mit Athen gern eingegangen wurde, wenn die Zeitumstände das Bedürfniss gemeinsamen Handelns nahe legten und eine begeisterte Stimmung des Augenblicks die entgegenstehenden Bedenken beschwichtigte, dass aber Reue und Neigung zur Widersetzlichkeit sich einstellten, sobald mit den Verpflichtungen, die aus dem bundesgenössischen Verhältniss entsprangen, Ernst gemacht werden sollte. Darum wurde denn auch in allen Kämpfen zwischen den beiden Vororten Griechenlands die Selbständigkeit der Bundesgenossen zu einem beliebten Feldgeschrei, welches in weiten Kreisen seine Wirkung nicht verfehlte. Diese Selbständigkeit war

es, welche beim Ausbruch des peloponnesischen Krieges Sparta von Athen verlangte; um sie drehten sich fast alle Klagen, welche während desselben im gegnerischen Lager wider Athen erhoben wurden (Thuk. 3, 10. 4, 60. 4, 85. 6, 76); sie gehörte zu den Bedingungen, unter denen der für Athen so nachtheilige Frieden des Antalkidas zu Stande kam (Xen. Hell. 5, 1, 31); aber auch den Spartanern machten athenische Stimmen gern zum Vorwurf, dass sie sie nicht gewährten, als sie die leitende Stellung inne hatten (Isokr. 8, 67). Und innerhalb Athen's gewann um die Mitte des vierten vorchristlichen Jahrhunderts eine Betrachtungsweise zahlreiche Anhänger, nach welcher die Grossmachtstellung eine unbequeme und kostspielige Last war, einzig geeignet das Misstrauen der übrigen Hellenen wach zu rufen, und die wahre Bestimmung des Staates vielmehr dahin ging seine Finanzen zu ordnen, durch Förderung von Handel und Gewerbe in seinem Gebiete den Wohlstand zu heben und es dadurch zugleich möglich zu machen, dass zu einer würdigen Begehung der Gottesdienste die Mittel nicht fehlten: sie fand in der xenophonteischen Schrift über die Einkünfte und der isokrateischen Rede über den Frieden ihren litterarischen, in der Politik des Eubulos ihren praktischen Ausdruck [44]). Aber die Feindseligkeit gegen den Machtgedanken theilte auch ein Mann, der mit diesen Bestrebungen nichts gemein hatte und von viel höheren Gesichtspunkten ausging als Xenophon und Isokrates, nämlich Platon. Er behandelt im Gorgias (517 c) die Erbauung von Schiffen, Mauern und Schiffswerften durch Perikles und seine Vorgänger als einen Akt der Volksschmeichelei ohne Werth für die Besserung des Bürgers und preist in der Republik (6, 496 b) einen Kleinstaat, dessen politischem Treiben man mit Gleichgültigkeit zusehen könne, als die echte Bildungsstätte einer philosophisch angelegten Seele. An der ersten Stelle leitet ihn die Anschauung von der pädagogischen Aufgabe des Staates, an der letzteren das Ruhebedürfniss des einsamen Denkers, aber sein Parteistandpunkt lässt ihn verkennen, wie sehr jene durch das Hochgefühl vaterländischer Erinnerungen und die Verantwortlichkeit der Machtstellung gefördert wird und wie reichen Gewinn dieser aus den Anregungen einer von den ernstesten Interessen bewegten Umgebung zieht.

Ein starker Zug im griechischen Wesen drängte zu der reinen Isolirung der Stadtgemeine, allein diese war nicht bloss thatsächlich unmöglich, sondern es wirkte ihr auch ein anderes bedeutungsvolles Empfindungsmoment entgegen, das durchaus nicht bloss für die Be-

wohner der leitenden Staaten vorhanden war. Die Perserkriege hatten das Gefühl der nationalen Zusammengehörigkeit allgemein gemacht; die eindrucksvollsten Werke der bildenden Kunst, der Dichtung, der Geschichtsschreibung athmeten den Gegensatz des Hellenenthums gegen das Barbarenthum; das Bedürfniss war unabweislich, dass das innerlich Verbundene im staatlichen Dasein nicht gänzlich getrennt blieb. Freilich verdunkelte die lange Reihe von Kämpfen, die zwischen Griechen und Griechen sich entzündeten und deren Anstössiges denkenden Vaterlandsfreunden wie Herodot (7, 9, β) nicht entging, den erwachten Einheitsgedanken, zumal da in ihnen selbst persische Hülfe häufig nicht verschmäht wurde. Allein indem sie dahin führten, dass überall der Demokrat der einen Landschaft dem Demokraten der andern, der Oligarch der einen dem Oligarchen der andern sich näher verwandt glaubte als dem eigenen Mitbürger von entgegengesetzter Parteistellung, dienten auch sie an ihrem Theile dazu die Schranken lokaler Sonderexistenz zu durchbrechen; und nach dem Ende des peloponnesischen Krieges gewann das hellenische Bewusstsein selbst auf die Art der Kampfesführung einen wesentlichen Einfluss. Wie man zu dieser Zeit es vermied Kriegsgefangene griechischer Abstammung als Sklaven zu benutzen und es als eine Unwürdigkeit empfand, wenn dies dennoch geschah, wurde früher hervorgehoben (S. 204. 205), aber man gewöhnte sich auch vielfach schon darin eine schmerzliche Nothwendigkeit zu sehen, wenn man Hellenen feindlich gegenüberstehen musste. Agesilaos, im Begriffe aus Asien nach Europa zurückzukehren, begegnete bei einem grossen Theile seiner Soldaten einer starken Abneigung gegen Hellenen zu fechten (Xen. Hell. 4, 2, 5), und die Eleer handelten offenbar einer verbreiteten Stimmung gemäss, als sie es für unzulässig erklärten über den Erfolg eines Krieges von Hellenen wider Hellenen das Orakel des olympischen Zeus zu befragen und die Erlaubniss dazu dem Agis versagten (Xen. Hell. 3, 2, 22). So giebt denn auch Platon einen in der Zeit liegenden Gedanken und keine bloss persönliche Ansicht damit wieder, dass er in der Republik (5, 469 e — 471 c) ausführt, in einem Kriege zwischen stammverwandten Hellenen müsse jede dauernde Schädigung des Feindes durch Verheeren von Ländereien und Niederbrennen von Gebäuden, nach demselben jede Darbringung der erbeuteten Waffen an die Götter vermieden werden, weil ein solcher nur als ein Bürgerkrieg zu betrachten sei.

Auch das Machtstreben Athen's schöpfte seine innerste Berech-

tigung daraus, dass seine besten Männer in ihm vor Allem den gegebenen Mittelpunkt des zusammenwachsenden Griechenland sahen; ob die gleiche Anschauung auch ausserhalb seiner Mauern Anklang und Verbreitung fand, in welchem Umfange sie zu praktischen Resultaten führen konnte, das war die Lebensfrage der hellenischen Zukunft. Einen Einblick in den Zwiespalt der Meinungen, der in dieser Hinsicht bestand, gewährt der Redenwechsel der Platäer und Thebaner bei Thukydides (3, 53—67), in welchem jene ihre unabänderliche Treue gegen die nationale Sache für sich geltend machen, diese dagegen ihnen vorwerfen, dass sie nicht dem hellenischen sondern dem athenischen Gedanken angehangen haben. Es war ein Zwiespalt, der Jahrhunderte hindurch Urtheile und Handlungen bestimmte. Für Demosthenes verstand es sich von selbst, dass alle diejenigen Politiker der griechischen Kleinstaaten, welche statt auf Athen's Seite zu treten sich mit Philipp verbanden, Verräther an der Nation seien, allein ein Polybios hat diese Männer vertheidigt und darauf hingewiesen, dass sie nur das Interesse ihrer Staaten, das mit dem athenischen nicht identisch war, in sachgemässer Weise wahrgenommen haben (18, 14). Ihm völlig Unrecht zu geben ist unmöglich. Nicht der böse Wille der Einzelnen, sondern die Nothwendigkeit der Verhältnisse verhinderte das Zusammenwirken nach aussen unter athenischer Oberleitung. Anderthalb Jahrhunderte hindurch hatte Athen eine Culturarbeit ohne Gleichen und mit ihr die beste politische Arbeit, von der die Geschichte des Alterthums Kunde giebt, vollzogen; eine unerhörte Abdankung wäre es gewesen, wenn es kampflos auf die führende Stellung verzichtet hätte; denen, die trotz mannigfachen Widerspruchs von Seiten kühler denkender Mitbürger eine solche darin erblickten und hiernach handelten, kann sich nur die volle Sympathie der Nachwelt zuwenden. Allein dass ihre Wünsche fehlschlugen, dafür bieten dem Realpolitiker die unzulänglichen materiellen Mittel Athen's, die zunehmende Verdrängung der Bürgerheere durch geschulte Söldnertruppen und der unaustilgbare Sondergeist der griechischen Republiken vollwichtige Erklärungsgründe; wer es liebt die Geschichte der Menschheit aus idealen Gesichtspunkten zu betrachten, dem kann ein noch tiefer liegender Mangel nicht entgehen, welcher darauf Einfluss übte. Der griechische Volksgeist war nicht im Stande sich für ein Zukunftsideal zu begeistern, das nicht aus der Vergangenheit geschöpft war [45]), und keine griechische Kyffhäusersage kündete von einem durch Athen geschaffenen Staatsge-

bilde vereinigter hellenischer Nation; wie viele Einzelne auch die Entstehung eines solchen ersehnen mochten, der Masse der Griechen fehlte die Fähigkeit daran zu glauben. Auf halbfremdem Boden musste der Herrscher geboren werden, der seine jugendliche Seele in das Bild des göttlichen Peliden Achilleus versenkte und aus seiner Anschauung die Kraft schöpfte die Griechen gegen den Erbfeind zu führen und dadurch zu einigen. Die Art dieser Einigung, durch welche Griechenland für immer aufhörte seinen Schwerpunkt in sich selbst zu tragen, brachte es jedoch mit sich, dass sie von schwerer Einbusse begleitet war. Die Eroberungen Alexander's erschlossen der griechischen Bildung weite Gebiete und gaben ihr auf Jahrhunderte hinaus den Antrieb zur Hervorbringung einer reichen Fülle herrlicher Neublüten, aber die Mannhaftigkeit der Nation ging unter, weil sie die bestimmende Einwirkung auf ihre Geschicke verloren hatte, und nur in seltenen Fällen noch erzeugten die in den Augen ihrer eigenen Angehörigen zur Bedeutungslosigkeit herabgesunkenen Republiken das edle Kleinod der Bürgertugend [46].

SECHSTES KAPITEL.

Der Mensch im Verhältniss zu den Mitmenschen.

Die Obliegenheiten des Einzelnen gegen seine Familienangehörigen und die gegen seine Mitbürger, denen die beiden vorigen Kapitel gewidmet waren, fallen unter einen gemeinsamen höheren Begriff; denn für Andere zu leben, Anderen nach Möglichkeit beizustehen ist eine wesentliche Bestimmung des Menschen, und dies wird gern ausgesprochen. In den Herakliden des Euripides (2—4) heisst es, der gerechte Mann sei für seine Nächsten geboren, dagegen sei der bloss nach eigenem Gewinn trachtende nutzlos für den Staat und unverträglich; dass man nicht aufhören solle den Menschen Gutes zu erweisen, ist der Gedanke eines erhaltenen Bruchstückes eines unbekannten Tragikers (Fr. 338); und ein Vers des Menander (Fr. 781) lautet:

Dies ist das Leben, nicht für sich zu leben bloss.

Platon beruft sich im Gorgias (507 e) auf den Satz eines früheren Weisen, nach dem Gemeinschaft und Liebe Himmel und Erde sowie Götter und Menschen zusammenhalten, um daran die Ausführung zu knüpfen, dass der Zügellose zur Gemeinschaft und zur Liebe unfähig und darum keinem lieb sei. Von Aristoteles wird in der nikomachischen Ethik (1097 b 8) der Begriff des in sich Befriedigten — αὔταρκες — auf ein Leben angewandt, das man nicht bloss für sich selbst, sondern auch für Eltern, Kinder, Weib sowie überhaupt für seine Lieben und für die Mitbürger führt. Und wenn irgendwo so handelt es sich hier mehr noch um eine Gesinnung, von der erwartet wird, dass sie den ganzen Menschen durchdringe, als um eine zu befolgende Pflicht. Darum legt das hellenische Denken auf die Liebe einen so hohen Werth; darum enthält das Wort, welches die Fähigkeit und die Neigung zu lieben ausdrückt, — φιλόστοργος — ein so hohes Lob; darum knüpft sich an die Bezeichnung ‚lieblos' — ἄστοργος — eine so abschreckende Vorstellung (s. Bd. 1, S. 205). Ueberhaupt prägt

sich in der Sprache mehrfach aus, wie die allgemeine sittliche Anerkennung und die Anerkennung des besonderen Verhaltens gegen Andere in einander fliessen. Das Wort, in welches die sich ausbildende philosophische Terminologie den Tugendbegriff gelegt hat, — ἀρετή — erscheint bei Thukydides und Anderen in der Bedeutung des Verdienstes, das man sich um einzelne Menschen erwirbt, und des Wohlwollens gegen sie (vergl. Bd. 1, S. 298); das Adjektiv ‚wohlgesinnt' — εὐγνώμων —, welches ursprünglich den Kern des geistigen Menschen in ein günstiges Licht stellt, bezeichnet häufig schonende Milde ebenso wie sein Gegentheil — ἀγνώμων — mitleidlose Strenge; und der entsprechende verbale Ausdruck — εὖ φρονεῖν — wird einmal (Eur. Iph. A. 1190) sogar nicht ohne tadelnde Beimischung von der Hinneigung zu denen gebraucht, die sie nicht verdienen.

Die oben aus der nikomachischen Ethik angeführte Stelle hat darum ein eigenthümliches Interesse, weil sie, während sie das Leben für Andere als Ziel des Daseins hinstellt, doch zugleich die Voraussetzung eines zu diesen Anderen bereits bestehenden näheren Verhältnisses ausspricht und dadurch ihren Umkreis in bemerkenswerther Weise begrenzt. Nicht die Menschen als solche, sondern die Familienglieder, die Freunde, die Mitbürger bieten zu der darin bezeichneten Berufserfüllung die Gelegenheit, und im Ganzen giebt Aristoteles hiermit die in seiner Nation lebende Anschauung wieder. Allein immerhin nur im Ganzen. Wenn derselbe Philosoph an einer anderen Stelle (1155 a 21) äussert, man könne bei Irrfahrten in fremden Ländern erkennen, wie verwandt und befreundet ein jeder Mensch dem Menschen sei [1]), so liegt auch dabei ein Gefühl zu Grunde, welches bei den Griechen von jeher sehr stark gewesen ist. Die Wahrheit ist, dass sie die Pflichten gegen den hülflosen Fremden als ebenso wichtig betrachteten wie die gegen den Bruder oder Volksgenossen, dass sie aber nicht gewöhnt waren jene und diese unter den gleichen Gesichtspunkt zu bringen, indem jedesmal das besondere Verhältniss dessen, der ihnen gegenüberstand, nicht seine Eigenschaft als Mitglied der Menschheit für ihr Bewusstsein die sittliche Aufgabe gegen ihn bestimmte. Nichtsdestoweniger drängte es sich gewissermaassen als Thatsache auf, dass, was man einem jeden schulde, man dem Menschen schulde, und darum enthält der zuletzt erwähnte Ausspruch des Stagiriten nur die scharfe Formulirung einer naheliegenden Consequenz aus längst anerkannten Prämissen. Ja, schon geraume Zeit vor ihm kommt in den Sprachgewohnheiten der Athener eine An-

schauung zum Durchbruch, welche sich mit der seinigen nahe berührt, denn gern bezeichnen sie ein wohlwollendes Empfinden und Handeln gegen Andere als ‚Menschenfreundlichkeit' — φιλανθρωπία —, und ihre Redner werden nicht müde diese Eigenschaft als eine hervorstechende Seite ihres Volkscharakters zu preisen. Isokrates empfiehlt im Philippos (116) Milde und Menschenfreundlichkeit als Eigenschaften, welche nicht bloss bei den Menschen im höchsten Ansehen stehen, sondern auch dadurch in ein um so helleres Licht treten, dass die Götter am meisten um ihretwillen verehrt werden, und benutzt im Panegyrikos (29) den eleusinischen Mythos um daran neben der Gottwohlgefälligkeit auch die Menschenfreundlichkeit der alten Bewohner Attika's zu zeigen, welche von der ihnen gewordenen Gabe Anderen gern mitgetheilt haben. Aeschines (2, 30) behauptet sich bei den Verhandlungen mit König Philipp über die Menschenfreundlichkeit der Athener verbreitet zu haben, die sich auch dann bewähre, wenn sie beleidigt seien. Demosthenes leitet in der Rede gegen Meidias (12) aus der Menschenfreundlichkeit und Frömmigkeit der Athener als zwei eng verbundenen Eigenschaften die gesetzliche Bestimmung ab, nach welcher während der Tage der Dionysien keine Rechtsstreitigkeiten verfolgt werden durften; in der gegen Timokrates (51) sagt er fast mit einem Anfluge von Tadel, der Urheber des Gesetzes gegen die Staatsschuldner und die mit Atimie Belegten habe die Menschenfreundlichkeit und Milde der Athener wohl gekannt und darum Vorsorge treffen zu müssen geglaubt, dass sie nicht gemissbraucht werde [2]). Auch Xenophon nimmt Gelegenheit seinen Kyros, der als ein Ideal allseitiger Tugend nach attischen Begriffen dastehen soll, sterbend der Menschenfreundlichkeit Erwähnung thun zu lassen, welche ihn im Leben beseelt habe (Kyrop. 8, 7, 25). Neben diesem in substantivischer, adjektivischer und adverbialer Form geläufigen Begriffe begegnet uns in adverbialer noch der, der unser ‚menschlich' auf das genaueste wiedergiebt — ἀνθρωπίνως — (Andok. 1, 57; Dem. 18, 252. 23, 70. 23, 82), ein deutliches Kennzeichen, wie das, was als Obliegenheit Anderen gegenüber gilt, zugleich als im eigentlichsten Wesen des Menschen begründet empfunden wird. Und wenn Aristoteles wirklich, als ihm wegen einer einem Unwürdigen erwiesenen Wohlthat ein Vorwurf gemacht wurde, einer Erzählung bei Stobäos (37, 32) gemäss erwidert hat: „Ich habe sie nicht dem Menschen, sondern der Menschlichkeit — τῷ ἀνθρωπίνῳ — gegeben", so hat er auch nach dieser Seite den Inhalt des in der Sprache sich spiegelnden Volksgefühls zum vollen Bewusstsein gebracht.

Der Gedanke, dass die geforderte Gesinnung in Athen vorzugsweise einheimisch ist, ist natürlich nicht an den Ausdruck Menschenfreundlichkeit gebunden und findet sich zuweilen auch ohne diesen ausgesprochen: so nennt namentlich Isokrates in der Rede über den Vermögenstausch die Athener die anerkannt mitleidigsten und mildesten — πρᾳοτάτους — von allen Griechen (20) und sagt von ihnen, sie seien deshalb allgemein beliebt, weil es keine milderen und leutseligeren Menschen gebe als sie (300); ein ähnliches Lob wegen ihrer wohlwollenden Behandlung anderer griechischer Staaten legt er im Plataikos (17. 18) dem platäischen Redner in den Mund. Auch der Phliasier Patrokles in Xenophon's hellenischer Geschichte (6, 5, 45) preist das gute Gerücht des athenischen Staates, zu dem Alle, die Unrecht leiden oder zu erleiden fürchten, nicht vergebens ihre Zuflucht nehmen. So mannigfachen Aeusserungen gegenüber können wir nicht bezweifeln, dass die Athener der Blütezeit sowohl an Schätzung als an thatsächlicher Bewährung der Hülfsbereitwilligkeit und des milden Sinnes ihren Vorfahren in früheren Jahrhunderten ebenso wie den Bewohnern anderer griechischer Städte voranstanden, ja, vielleicht war die Ausbildung dieser Denkart unter den Früchten, welche der hohe geistige Aufschwung in jener Periode zeitigte, die schönste. Auch die Vermuthung dürfte kaum zu kühn sein, dass die während derselben bemerkbare Läuterung der Vorstellungen von den Göttern, die Zurückdrängung alles dessen aus ihrem Bilde, was sie als rachsüchtig, reizbar und den Menschen feindselig erscheinen lässt (s. Bd. 1, S. 147. 148), hiermit in Zusammenhang steht; jedoch müssten wir tiefer als uns vergönnt ist in die Volksseele blicken können um dies im Einzelnen zu verfolgen. Deutlicher tritt uns ein Anderes entgegen. Die echt hellenische Neigung die geistigen Motive, welche die Gegenwart beherrschen, in mythischer Form in eine längst entschwundene Vergangenheit hinauszusetzen, bewährte sich auch an dem, was wir hier besprechen, und zwar zunächst indem die Phantasie der Athener jene Eigenschaften zu hervorstechenden Zügen in dem Bilde ihres Stammheros Theseus machte, wie er namentlich im Oedipus auf Kolonos des Sophokles und den Schutzflehenden des Euripides geschildert wird, aber auch für die Redner zu einem beliebten Gegenstande der Lobpreisung geworden ist. Ebenso wurde dem Stammvater eines alten attischen Priestergeschlechtes, dem Buzyges, das Verdienst beigelegt die einfachsten Pflichten, welche der Mensch ohne Weiteres gegen den Menschen zu erfüllen hat, zuerst eingeschärft und ihre

Versäumniss durch Flüche bedroht zu haben, die unter dem Namen der Flüche des Buzyges eine sprüchwörtliche Geltung in der Litteratur erlangt haben (Diph. Fr. 59; Klem. Al. Stromm. 2, 23, 139; Schol. Soph. Ant. 255; Paroemiogrr. gr. I, 388; Cic. off. 1, 16, 52. 3, 13, 54). Sie wurden von seinen Nachkommen alljährlich bei einem Demeterfeste wiederholt, denn weil nach attischer Anschauung höhere Gesittung aus der Pflege des Ackerbaus stammt und somit vorzugsweise der Demeter verdankt wird, bot dieses dazu den schicklichsten Anlass. Ihr Schutz kam nicht bloss den Lebenden sondern auch den Verstorbenen zu Gute, indem in der Schonung der letzteren eines der wesentlichsten Merkmale der fortschreitenden Humanität erblickt wurde: sie richteten sich gegen diejenigen, welche einen unbestatteten Leichnam nicht mit Erde bedeckten oder dem Bittenden Feuer oder Wasser verweigerten oder einem Verirrten den rechten Weg nicht wiesen oder einem Anderen anriethen, was sie selbst für nachtheilig hielten. Vielleicht hat das Verbot das Vertrauen des Rathsuchenden zu täuschen erst im Laufe der Zeit darunter Aufnahme gefunden, indem die auf das Zeigen des rechten Weges bezügliche Vorschrift eine erweiternde Umdeutung erfuhr; jedenfalls bildet es auch ausser dem Zusammenhange mit den übrigen eine der wichtigsten Forderungen des geselligen Verhaltens, welche in der sprüchwörtlichen Redensart von dem heiligen Rathe — ἱερὰ ξυμβουλή — (Pl. Theag. 122 b; Xen. Anab. 5, 6, 4) ihren besonderen Ausdruck erhalten hat [3]).

Die durch die Flüche des Buzyges bezeichneten Verpflichtungen waren indessen dann einer Ausnahme unterworfen, wenn man einem Unreinen gegenüberstand, denn da man mit diesem nicht reden durfte, so war damit die Möglichkeit ihm den Weg zu zeigen oder ihm Rath zu ertheilen von selbst abgeschnitten, und wenigstens in denjenigen Fällen, in welchen das öffentliche Urtheil einen Mann wegen einer schweren Verschuldung von der menschlichen Gemeinschaft ausschloss, wie in dem des Kallixenos (s. Bd. 1, S. 129), gesellte sich dazu auch das ausdrückliche Verbot ihm Feuer oder Wasser mitzutheilen. Damit war eine überaus schwere Form bürgerlicher Vernichtung, eine vollständige Aechtung, gegeben: nach den Anordnungen zu schliessen, welche Periander bei Herodot (3, 52) in Betreff seines Sohnes Lykophron und ihm analog der Oedipus des Sophokles (O.T. 236—243) in Betreff des Mörders des Oedipus treffen, konnte sie in monarchischen Zuständen zuweilen zu einem Strafmittel im eigentlichen

Sinne werden; von den Akarnanen wurde sie während ihres Verzweiflungskampfes gegen die Aetoler denen angedroht, die als Besiegte aus der Schlacht zurückweichen würden (Liv. 26, 25, 12; Suid. s. v. ἐναύειν). Hin und wieder mochte der Wunsch der Selbsthülfe zu Aehnlichem führen: in solchem Lichte erscheint es, wenn die Ankläger des Aristogeiton zu erzählen wissen, die Mitgefangenen desselben hätten ihm im Kerker weder Feuer noch Wasser gereicht noch irgend welche Mahlzeit mit ihm gemeinsam genossen (Dein. 2, 9; Dem. 25, 61). Uebrigens war die damit ausgesprochene Aechtung sogar noch einer Steigerung fähig, indem man den Mörder dessen, der sich einer gewissen Handlung schuldig machen würde, ausdrücklich für straffrei und gottesdienstlich rein erklärte. Wenigstens behauptet der Redner Lykurgos (125), dass die Athener nach der Herstellung der Demokratie eine Bestimmung dieses Inhalts gegen solche getroffen haben, die sie wieder zu zerstören versuchen sollten, und seine Behauptung kehrt in einem unechten Aktenstücke wieder, das seinen Platz in der Rede des Andokides über die Mysterien (96—98) gefunden hat [4]).

Die Abschliessung der antiken Staaten gegen einander, die in den homerischen Gedichten noch unverkennbar herrschende und erst allmählich zurücktretende Vorstellung, dass der Krieg im Grunde das normale Verhältniss zwischen ihnen sei, welches nur in Folge besonderer Verträge und Bündnisse dem des Friedens zu weichen habe, trug in hohem Grade dazu bei das natürliche Gefühl für die menschliche Zusammengehörigkeit zurückzudrängen. Dass sich dieses nichtsdestoweniger im Laufe der Zeit im steigenden Maasse geltend machte, offenbart sich nicht am wenigsten in der Behandlung des Krieges selbst, denn gerade die fortschreitende Humanisirung des Kriegsrechtes ist sehr bemerkbar. In Betreff des Verhaltens gegen die Todten des Feindes ist uns schon früher entgegengetreten, wie sehr sich das, was hinsichtlich ihrer in geschichtlicher Zeit als unverbrüchlich galt und namentlich von den Athenern sehr ernsthaft genommen wurde, von der Gleichgültigkeit und vielfältigen Rohheit unterscheidet, die unter den charakteristischen Zügen des Heldenalters erscheint (s. oben S. 99—102), aber dies steht mit anderen Momenten im Zusammenhange. In einem Punkte lässt das Epos selbst schon in einen gewissen Kampf zwischen einer roheren und einer humaneren Auffassung des Völkerrechts blicken: die Odyssee (1, 260—264) berichtet nämlich, wie der Ephyräer Ilos dem Odysseus das verlangte Gift zur Bestreichung sei-

ner Pfeile aus Scheu vor den Göttern verweigerte, der Taphier Anchialos aber es ihm gewährte, und deutet somit an, wie der Gebrauch vergifteter Waffen von den einen als zulässig, von den andern als unerlaubt betrachtet wurde. In der Folgezeit äussert sich der Wandel der Gesittung am meisten in der Behandlung derjenigen, die lebend in die Gewalt ihrer Kriegsfeinde kamen. Grundsätzlich ist immer das Recht festgehalten worden nach der Eroberung einer Stadt die erwachsenen männlichen Einwohner zu tödten, die Frauen und Kinder aber zu Sklaven zu machen, allein seine unverkürzte Anwendung, die bei Homer (Il. 9, 593) als etwas vollkommen Selbstverständliches erwähnt wird, ist in den geschichtlichen Zeiten immer als eine grosse Härte empfunden worden. Sie war das überaus gewaltsame Mittel, dessen sich während des peloponnesischen Krieges die Athener auf Kleon's Betrieb Mytilene gegenüber zu bedienen vorübergehend beabsichtigten und Skione gegenüber wirklich bedienten um diese Städte für ihren Abfall zu züchtigen und so ihren wankenden Seebund zu stützen (Thuk. 3, 36. 5, 32; vergl. Xen. Hell. 2, 2, 3); sie geschah ähnlich um einer angeblich begangenen Treulosigkeit willen einem Theile der Platäer gegenüber von Seiten der Spartaner (Thuk. 3, 68). Nehmen wir hinzu, dass nach Herodot's (7, 156) Erzählung die vornehmen Megareer selbst erwarteten, dass Gelon sie nach der Einnahme ihrer Stadt hinrichten lassen würde, weil sie den Krieg gegen ihn angezettelt hatten, und von seiner Milde überrascht waren, als er sie statt dessen als Bürger nach Syrakus verpflanzte, so überzeugt man sich, dass durchschnittlich ein besonders compromittirendes Verhalten der Feinde der Anlass sein musste um zu jener äussersten Maassregel zu greifen. Wenn viel darauf ankam jede etwaige Wiederholung des Kampfes von ihrer Seite unmöglich zu machen, so schnitt man ihnen auch wohl die rechten Daumen ab und erreichte dadurch zugleich, dass man sie noch als Ruderer benutzen konnte ohne von ihrer Seite Widerstand befürchten zu müssen: dieses Verfahren, das auf uns den Eindruck einer rohen Barbarei macht, aber auf dem Boden des Alterthums im Hinblick auf jene schlimmere Möglichkeit etwas anders beurtheilt werden muss, schlugen z. B. die Athener gegen die Aegineten ein, als sie sich ihrer Insel bemächtigt hatten (Cic. off. 3, 11, 46). Im Ganzen aber bildete sich die Praxis aus die wehrhaften Männer das Schicksal der Frauen und Kinder theilen zu lassen und gleich ihnen als Sklaven zu benutzen oder zu verkaufen, wovon hier nur die aus Thukydides

(1, 98) bekannten Beispiele von Eion und Skyros hervorgehoben sein mögen. Mit Bezug hierauf ist die Art von Interesse, in welcher Kyros bei Xenophon (Kyrop. 7, 5, 73) das bei allen Menschen in Geltung befindliche Kriegsrecht umschreibt [5]). Es kommt nach ihm darauf hinaus, dass nach der Eroberung einer Stadt die Personen und das Eigenthum der Bewohner den Eroberern zufallen, und der durch ‚Personen' übersetzte Ausdruck — σώματα — gestattet mit charakteristischer Doppelseitigkeit sowohl an die Verfügung über Leben und Tod als an die Bestimmung zur Dienstbarkeit zu denken. Mit den auf solche Weise in die Hand der Feinde gerathenen Männern standen die im Kampfe selbst gefangen Genommenen rechtlich betrachtet nothwendig gleich, jedoch scheinen sie im Ganzen Gegenstand grösserer Rücksicht gewesen zu sein, weil sich zwischen ihnen und ihren Besiegern unvermeidlich eine Art von Gemeinschaft herstellte, die hin und wieder sogar unter den Begriff der Gastfreundschaft gebracht werden konnte, ein Punkt, auf welchen im folgenden Kapitel noch zurückzukommen sein wird. Die Tödtung von Kriegsgefangenen dieser Art scheint man als durchaus unerlaubt angesehen zu haben: wenigstens spricht der Bote in Euripides' Herakliden (966) diesen Grundsatz gegen die leidenschaftliche Alkmene, die den Eurystheus zu tödten begehrt, im Namen des athenischen Staates mit Entschiedenheit aus, und bei Herodot (1, 167) büssen es die Agylläer durch Verkümmerung ihrer Nachkommenschaft und schlechtes Gedeihen ihres Viehstandes, dass sie die gefangenen Phokäer gesteinigt haben. Dass der athenische Feldherr Philokles während der Schlacht bei Aegospotamoi die gefangenen Mannschaften einer korinthischen und einer andrischen Triere hatte ertränken lassen, betrachteten die spartanischen Bundesgenossen als einen so schweren Frevel, dass sie nach der Entscheidung des Kampfes Repressalien an sämmtlichen athenischen Gefangenen verlangten und Lysander ihnen willfahrte (Xen. Hell. 2, 1, 32; Plut. Lys. 13; Paus. 9, 32, 6). In demselben Zusammenhange (Xen. Hell. 2, 1, 31; vergl. Plut. Lys. 9) findet die Thatsache Erwähnung, dass die Athener bei dieser Gelegenheit auf Philokles' Rath für den Fall ihres Sieges eine ähnliche Verstümmelung sämmtlicher Kriegsgefangenen in das Auge fassten, wie sie ihre Vorfahren an den unterworfenen Aegineten vorgenommen hatten, jedoch erregte auch dies bei der spartanischen Partei den äussersten Unwillen. Die Sitte milderte sich in der auf das Ende des peloponnesischen Krieges folgenden Periode noch weiter. Ein litterarisches Produkt

dieser Periode, die Kyropädie Xenophon's, überträgt die hierbei zu Grunde liegende humane Gesinnung auf ihren Helden, den Perser Kyros: derselbe erklärt es darin für menschenfreundlich von dem Rechte des Eroberers einer Stadt über Personen und Eigenthum der Bewohner keinen ganz vollen Gebrauch zu machen (7, 5, 73); er äussert unverholen sein Mitleid mit dem besiegten tapfern Feinde (7, 1, 41); und er trifft mit dem assyrischen Könige eine Verabredung dahin, die Feindseligkeiten auf die Kämpfenden zu beschränken und die friedlichen Bebauer des Feldes auf beiden Seiten unbehelligt zu lassen (5, 4, 24—27). Freilich wurde thatsächlich in vereinzelten Fällen, wie in dem des Chares bei der Eroberung von Sestos (Diod. 16, 34, 3), noch eine ähnliche Härte geübt wie früher so häufig geschah, aber im Allgemeinen begann man schon das als unzulässig zu betrachten, dass man hellenischen Gefangenen, gleichviel ob man in offener Feldschlacht oder durch den Fall ihrer Stadt in ihren Besitz gekommen war, das Loos der Sklaverei bereitete, und zog es vor sie nur zur Gewinnung des entsprechenden Lösegeldes zu benutzen. Ein hierzu sehr wesentlich mitwirkendes Motiv war das sich steigernde Gefühl für den Werth der hellenischen Nationalität und die ausschliessliche Bestimmung der Barbaren zur Sklaverei [6]). Es lässt sich damit wohl die schon aus älterer Zeit stammende Satzung der delphischen Amphiktyonie vergleichen, welche einer amphiktyonischen Stadt das Wasser abzuschneiden oder sie von Grund aus zu zerstören verbot; auch diese änderte nicht eigentlich das Kriegsrecht, aber sie verhinderte seine volle Anwendung unter denen, die durch religiöse Gemeinschaft mit einander verbunden waren und sich darum nur in etwas eingeschränktem Maasse in einem gegenseitigen Kriegszustande befinden konnten.

Die verhältnissmässig wohlwollende Behandlung der im Kampfe selbst gefangen Genommenen hatte in zahlreichen Fällen noch einen besonderen Grund: ein jeder nämlich, der sich seinem Gegner freiwillig ergab und ihn um sein Leben bat, trat diesem als Schutzflehender gegenüber und gewann damit die geheiligten Rechte eines solchen. Davon bieten bereits die homerischen Gedichte Beispiele, ein Zeichen der Ursprünglichkeit der darin sich offenbarenden nationalen Sitte. Im einundzwanzigsten Buche der Ilias umfasst Lykaon, in der Hoffnung den von Achilleus ihm drohenden Tod noch von sich abwenden zu können, dessen Kniee und macht dabei, freilich ohne Erfolg, ausdrücklich seine Eigenschaft als Schutzflehender geltend (74); in der

erdichteten Erzählung des Odysseus über seine früheren Lebensschicksale im vierzehnten Buche der Odyssee ist der Zug enthalten, dass er, indem er die Schlacht gegen die Aegypter verloren sieht, sich von seinen Waffen entblössend die Kniee des Aegypterkönigs umfasst und dadurch nicht bloss die Schonung, sondern auch den Schutz desselben gegen weitere Angriffe erlangt (273—284); ähnlich schildert auch Euripides (Hek. 245) die Lage des als Kundschafter nach Troja gekommenen Odysseus der Hekabe gegenüber. An die Stelle des Umfassens der Kniee, welches hier überall als Symbol der Unterwerfung und Bitte erscheint, tritt in geschichtlicher Zeit das Vorstrecken der Hände — χεῖρας προΐσχεσθαι —; dasselbe findet bei Thukydides mehrmals Erwähnung, einmal mit dem Zusatze, dass es nach hellenischem Gesetze unerlaubt ist diejenigen, die sich dieses Mittels bedienen, zu tödten (3, 58, 3. 66, 2. 67, 5)[7].

Die hierbei zu Grunde liegende allgemeine Anschauung wurzelte wie wenige andere tief im griechischen Empfinden; ihre Bedeutung erstreckte sich über alle Lebensgebiete; und dies hatte zur Folge, dass auch der Krieg von ihr nicht unberührt bleiben konnte. Gerade weil die natürliche Zusammengehörigkeit des Menschen mit dem Menschen im Bewusstsein der Nation so vielfach verdunkelt war, fand alles das besondere Beachtung und Pflege, was zwischen Einzelnen ein eigenthümliches Band herstellte, und dazu gehörte nicht bloss Familien- und Stammesgemeinschaft, sondern vorsugsweise auch diejenige Annäherung, welche die vertrauensvoll ausgesprochene Bitte zwischen dem Bittenden und dem hervorbringt, den er angeht. Darauf beruht der Begriff des mit feierlicher Bitte zu einem Anderen Kommenden oder Schutzflehenden — ἱκέτης —, der unter allen Umständen den Anspruch auf Schonung von Seiten des Angerufenen hat, aber auch erwarten darf, dass derselbe sein Verlangen prüfen und ohne entscheidende Gründe nicht abweisen werde. Klar schildert das vierundzwanzigste Buch der Ilias dieses Verhältniss. Zeus und Iris veranlassen Priamos sich in das Zelt des Achilleus zu wagen und von ihm Hektor's Leichnam zu erbitten, auf Grund der Gewissheit, dass dieser nicht so ruchlos sein wird sich an dem Schutzflehenden zu vergreifen (158. 187); der Pelide selbst aber vermeidet ängstlich, was ihn hierzu reizen könnte, weil er weiss, wie schwer er sich dadurch gegen Zeus' Gebote versündigen würde (570). In vollem Gegensatze dazu schlägt Agamemnon im ersten Buche dem bittenden Chryses nicht bloss die Freigebung seiner Tochter ab, son-

dern verjagt ihn auch mit drohender Rede aus seinem Lager; allein dafür trifft auch ihn und sein Heer die furchtbare Strafe des Apollon. Die besondere Obhut der Götter, unter welcher die Schutzflehenden stehen, bildet überhaupt den Grundton in der Auffassung ihres Verhältnisses und ihres Rechtes. Ganz entsprechend dem Zeus der Gastfreundschaft und dem der Freundschaft waltet über ihnen der Zeus der Schutzflehenden — *Ζεὺς ἱκέσιος* oder *ἵκτιος* —, der in den Danaiden des Aeschylos mehrmals angerufen wird und vor dessen Zorn ein von Pausanias (7, 25, 1) mitgetheilter dodonäischer Orakelspruch warnt; nach einer Stelle in Platon's Gesetzen (5, 730 a) werden die Vergehungen gegen Schutzflehende von den Göttern sogar schwerer geahndet als irgend welche andere. Ein eigenthümliches Ceremoniell, von dem der Vortrag ihrer Bitte gewöhnlich begleitet ist, prägt die religiöse Bedeutung ihrer Stellung aus: bald legen sie wollumwundene Zweige an den Altären nieder (Aesch. Dan. 22. 192; Aeschin. 2, 15); bald erfassen sie mit ihren Händen heilige Gegenstände in Tempeln oder andern Räumen (Eur. Herakl. 33; Her. 3, 48; Andok. 2, 15; Thuk. 1, 24, 7; Aeschin. 1, 60); unter Umständen nehmen sie den Zeitpunkt eines von denen, die sie angehen, gefeierten Festes wahr (Her. 6, 108). Hierdurch wird ihr Verhältniss demjenigen ähnlich, in welches die in einem unverletzbaren Tempelraum vor ihren Verfolgern Zuflucht Suchenden treten, und wie die Obliegenheiten gegen sie in religiösen Anschauungen wurzeln, so wird die Erfüllung derselben auch im Ausdruck namentlich von den Tragikern gern unter den Begriff der Frömmigkeit gebracht (s. Bd. 1, S. 307). Durch die Form des ‚Aufstehenlassens' — *ἀνιστάναι* — von dem gewählten Platze giebt der, von dem die Gewährung der Bitte abhängt, das Zeichen derselben und kann dann die darin enthaltene Zusage nicht mehr zurücknehmen ohne sich einer unerhörten Treulosigkeit schuldig zu machen (Soph. O.K. 276. 1286; Thuk. 1, 126, 11. 1, 128, 1. 1, 137, 1. 3, 28, 2) [8]).

In einem Falle, und zwar in einem recht häufigen, konnte die Erfüllung des von einem Schutzflehenden Verlangten sogar als eine unmittelbare Consequenz des Asylrechts angesehen werden. Es war der, wo sein Begehren bloss darin bestand, dass er nicht an seine Feinde ausgeliefert wurde, denn hiergegen war er von vornherein gesichert, so lange er sich an der geweihten Stätte befand, und er verliess diese nur unter der ausgesprochenen oder stillschweigenden Voraussetzung, dass diejenigen, die an ihr zu opfern und zu beten

gewohnt waren, ihn auch ferner als Schützling der daselbst verehrten Gottheit betrachten würden. Den Bewohnern des von ihm aufgesuchten Landes erwuchsen daraus denn freilich leicht Verlegenheiten, wovon wohl das lehrreichste Beispiel das bietet, was in Athen geschah, als Harpalos dort Aufnahme gefunden hatte: da man ihn weder dem Alexander preisgeben noch es um seinetwillen auf einen neuen Kampf ankommen lassen durfte, so blieb nur das von Demosthenes angewandte Mittel übrig insgeheim sein Entweichen zu veranlassen und scheinbar an demselben unschuldig zu bleiben [9]). Soll hieraus eine allgemeine Regel abgeleitet werden, so kann es nur die sein, dass, wenn ein Staat sich zu schwach fühlt den zu vertheidigen, der sein Schutzflehender sein will, oder ihn dessen nicht für würdig hält, er gut thut ihn von vornherein an der Betretung seines Bodens zu verhindern. Ist aber diese einmal erfolgt und das Verhältniss durch Anrufung der Götter besiegelt, so gilt die daraus hervorgehende Verpflichtung unverbrüchlich. Die Frage der Kymäer an das Orakel der Branchiden, ob sie den in ihr Land geflüchteten Paktyes den Persern ausliefern dürfen, ist eine frevelhafte Verletzung des Gottes, dem sie gestellt wird; ihre Strafe besteht in einer bejahenden Antwort, damit sie in um so schwerere Schuld verstrickt werden und um so härter büssen müssen. Herodot, der hiervon berichtet (1, 159) [10]), lehrt uns ebenso das davon verschiedene und einzig richtige Verhalten des Pausanias und der Samier kennen: jener schützte die Tochter des Koers Hegetorides, welche aus persischer Gefangenschaft entronnen in das spartanische Lager kam, diese dreissig kerkyräische Knaben, welche von den Korinthiern nach Sardes geführt werden sollten um dort entmannt zu werden (9, 76. 3, 48). Einer Erzählung Plutarch's (M. 254 b) zufolge soll einmal ein Krieg zwischen Milet und Naxos darum entstanden sein, weil die Naxier eine ihrem Gatten entflohene Milesierin, die auf ihrer Insel den Altar der Hestia aufgesucht hatte, nicht ausliefern wollten. Aristokrates hatte bei der athenischen Rathsversammlung den Antrag eingebracht, es solle, falls der Feldherr Charidemos etwa getödtet würde, jede bundesgenössische Stadt gehalten sein den Mörder auszuliefern: Demosthenes, der denselben bekämpft, erklärt es für seine anstössigste Seite, dass danach unter Umständen eine Verletzung der überall als geheiligt geltenden Pflicht Schutzflehenden Zuflucht zu gewähren verlangt werden könnte (23, 85). Auch ist es ein mehrmals in der Tragödie vorkommendes Motiv, dass ein edler Fürst auf jede Gefahr

hin Flüchtigen Aufnahme in seinem Lande gewährt und sie mit den Waffen gegen ihre Verfolger vertheidigt: so thut Theseus im Oedipus auf Kolonos des Sophokles, so Pelasgos in den Danaiden des Aeschylos, so Demophon in den Herakliden des Euripides, und namentlich das letztgenannte Drama nimmt wiederholt Gelegenheit die dabei maassgebenden Grundsätze auszusprechen und hervorzuheben, wie vor Allem Athen ihnen nachlebt (107. 223. 243. 329. 425. 462), eine Thatsache, die auch von den Rednern mehrfach berührt wird (Isokr. 4, 54. 12, 194; Pseudolys. 2, 11). Ging das Verlangen eines Schutzflehenden über die Aufnahme und Vertheidigung im Lande des von ihm Angerufenen hinaus, so durfte dieser es freilich zurückweisen oder nach dem von Thukydides einmal (1, 24, 7) gebrauchten Ausdruck das Schutzflehen nicht annehmen — τὴν ἱκετηρίαν μὴ δέχεσθαι —, aber jedenfalls erheischte der Ernst, von dem es umgeben war, eine sorgfältige Erwägung. Das Beispiel des Milesiers Aristagoras bei Herodot (5, 51), der mit seinem Anliegen um Unterstützung gegen die Perser von dem Spartanerkönige Kleomenes abgewiesen worden war und dann für die Wiederholung desselben die feierliche Form des Schutzflehens wählte, stellt den Unterschied dieser von der einfachen Bitte in ein helles Licht. Es ist sehr begreiflich, dass das Ansuchen um kriegerische Hülfe überhaupt gern in sie gekleidet wurde. Ihrer bedienten sich die Platäer, als sie sich um die Bundesgenossenschaft der Athener bewarben, Pheretime, als sie den Beistand des Aegypterkönigs Aryandes gegen die Barkäer begehrte, die Anhänger der Volkspartei von Epidamnos, als sie verlangten, dass die Kerkyräer mit ihnen die vertriebenen und sie bedrängenden Vornehmen bekämpften (Her. 6, 108. 4, 165; Thuk. 1, 24, 7); bekannter als alle diese ist ein sagenhafter Hergang, die Anrufung der Hülfe des Theseus gegen Theben durch Adrastos und die Mütter der gefallenen argeischen Heerführer, weil die Thebaner deren Leichname auszuliefern verweigerten. Indem der athenische Stammheros sich dieser Aufforderung nicht entzog, erschien seine Gesinnung und Handlungsweise nach zwei Seiten hin für die seiner Landsleute in der Folgezeit vorbildlich, denn es verband sich dabei thatkräftige Hülfsbereitwilligkeit mit zarter Empfindung für das Recht der Todten, und wie die Tragödie des Euripides, die den für das Hauptmotiv sehr bezeichnenden Namen der Schutzflehenden trägt, so verherrlichen ihn darum auch mehrere Stellen des Isokrates (4, 54. 12, 169. 14, 53). Selbstverständlich konnte das Mittel des Auftretens als Schutz-

flehender auch bei der Wahrnehmung von Privatinteressen benutzt werden, wovon das ein Beispiel bietet, was Andokides that, als er sich im Rathslokale unerwartet von einer Anklage bedroht sah und zu seiner augenblicklichen Rettung den dort befindlichen Altar umfasste (Andok. 2, 15). Und wie sehr der Schutzflehende auf Grund der geheiligten Sitte auf seine augenblickliche Unverletzlichkeit bauen durfte, lehrt recht deutlich die Erzählung Plutarch's (M. 251 e) von den sechszehn heiligen Frauen der Eleer, die um dieser Eigenschaft willen zu dem Tyrannen Aristotimos durchdringen konnten ohne von seinen Wachen gehindert zu werden [11]).

Wenn ein Beweis dafür nöthig wäre, dass ähnliche Rücksichten, wie sie dem Schutzflehenden geschenkt werden, nach griechischer Anschauung auch dem ohne solche feierliche Form Bittenden bis auf einen gewissen Grad zu Gute kommen müssen, so liesse er sich etwa aus einem Ausspruche Demokrit's (Fr. 243) führen, in welcher die Forderung Fremden und Bittenden von der eigenen Habe mitzutheilen durch die Bemerkung unterstützt wird, wer dies unterlasse, könne leicht selbst einmal in die Lage kommen keine Erhörung und Hülfe zu finden, wenn er als Bittender dastehe. Indessen ist bei diesem noch eine andere Auslegung möglich. Das Wort, welches hier durch ‚bittend' übersetzt worden ist, — *δεόμενος* — kann vermöge seiner Doppelbedeutung im Griechischen auch als ‚bedürftig' gefasst werden und ergiebt dann eine Erklärung, der zufolge der Philosoph von Seiten des Gebenden die eigene Initiative, das freiwillige Aufsuchen der Noth und des Unglücks verlangt. Es muss dahingestellt bleiben, ob er etwa seinen Satz so hat verstanden wissen wollen, aber wenigstens entspricht der in diesem Falle von ihm ausgedrückte Gedanke durchaus einer in der attischen Periode vielfach hervortretenden Gesinnung. Eine verwandte Mahnung, der derselbe Denker ihre Form gegeben hat (Fr. 202), ist gern wiederholt worden. Sie geht dahin denen beizustehen, denen Unrecht geschieht — *ἀδικεομένοισι τιμωρέειν* —: ihr zu folgen rühmt sich der sehend gewordene Gott Plutos bei Aristophanes (Plut. 1026), und in einer Komödie Menander's (Fr. 276) fragt ein edler Jüngling in lebhaftem Ausruf, wo man denn die Gelegenheit zu helfen finden solle, wenn man denen, denen Unrecht geschehe, aus dem Wege gehe. Die hohe Schätzung des freudigen Dranges zu helfen prägt sich nicht minder in der Charakteristik des Theseus im Oedipus auf Kolonos aus, denn wiewohl diesem Oedipus als Schutzflehender gegenübersteht, so zeigt doch sein ganzes Auftreten, dass

ihm nicht weniger als Alles fehlen würde, wenn solche Anlässe sich ihm nicht böten. Einen ähnlichen Zug hat ein anderer Tragiker einem anderen Helden geliehen, offenbar in der Gewissheit ihm dadurch die Herzen seiner Zuschauer zu gewinnen. Indem Achilleus in der Iphigenia in Aulis des Euripides davon erfährt, dass Iphigenia geopfert werden soll und dass eine angeblich beabsichtigte Verbindung mit ihm als Vorwand hat dienen müssen um sie in das Lager zu führen, spricht er, entschlossen hiergegen einzutreten, in starker Erregung zu Klytämnestra die Worte (897):

Ja, du bist unglücklich, hört' ich; auch das Meine drückt mich schwer:

dass er eine unglückliche Mutter sich gegenüber hat, ist der erste Gedanke, der sich seiner bemächtigt, dass mit seinem eigenen Namen ein schmählicher Missbrauch getrieben worden ist, erst der zweite. Das Bild seiner Gesinnung vervollständigt sich im ferneren Verlaufe des Gespräches durch seine verneinende Antwort auf die Frage der geängstigten Klytämnestra, ob sie ihm etwa ihre Tochter noch als Schutzflehende zuführen solle (998—1004), während diese Frage selbst, so fremdartig sie den heutigen Leser berühren mag, einen weiteren Beleg für den Werth bietet, den die gedachte Form in den Augen der Griechen hatte. Mit der Anerkennung jenes Theseus und dieses Achilleus aber stand die Praxis der athenischen Einrichtungen und Sitten nach verschiedenen Seiten hin in Uebereinstimmung. Der athenische Staat unterstützte nicht bloss einer angeblich von Peisistratos herrührenden Bestimmung gemäss die im Kriege Verstümmelten, sondern überhaupt diejenigen Bürger, welche wegen körperlicher Gebrechen oder Schwäche ihren Unterhalt zu erwerben nicht im Stande waren — die *ἀδύνατοι* —; im Zusammenhange damit gewährte er auch den Kindern der im Kriege Gefallenen bis zu ihrer Grossjährigkeit den Unterhalt [12]). Wie sehr durchschnittlich der wohlhabende Privatmann seine Obliegenheit darin erblickte dem Aermeren finanziell beizustehen, wird noch weiter Gegenstand der Erörterung sein, aber es hatte dabei keineswegs sein Bewenden. Mit einem bemerkenswerthen Anklange an die Formel Demokrit's nimmt Perikles in die Schilderung seiner Landsleute, die er bei Thukydides entwirft, auch die Thatsache auf, dass bei ihnen neben den ungeschriebenen Gesetzen hauptsächlich die zum Schutze derer bestimmten, denen Unrecht geschieht, in Ansehen stehen (2, 37, 3), und vielleicht ein noch werthvolleres Zeugniss giebt ihnen der Geschichtsschreiber selbst an einer anderen Stelle. Er hat in seiner berühmten Beschrei-

bung der athenischen Pest von manchen Zügen der rohen Selbstsucht, der Stumpfheit, der durch das allgemeine Elend hervorgerufenen Entsittlichung zu berichten, aber er erwähnt auch, dass alle diejenigen, die auf Tüchtigkeit Anspruch machten (οἱ ἀρετῆς τι μεταποιούμενοι), weder durch die Gefahr der Ansteckung noch durch die herzzerreissenden Eindrücke der Umgebung der Kranken sich abhalten liessen den Antrieben ihres Ehrgefühls zu folgen und mit Selbstaufopferung in deren Häuser einzutreten um sie zu pflegen (2, 51, 5). Wie die Stunde der äussersten Gefahr hier die niedrigsten und dort die edelsten Seiten der Menschennatur weckt, diese sich immer wiederholende Erscheinung tritt uns auch aus seinen Worten entgegen.

Was die Athener vorzugsweise als ihren Ruhm in Anspruch nahmen, braucht darum den übrigen Hellenen nicht gerade ganz fremd gewesen zu sein. Auch die Prieneer wussten von ihrem Bias zu erzählen, dass er einst messenische Jungfrauen, die in die Gewalt von Seeräubern gerathen waren, loskaufte, sie wie seine Töchter bei sich aufnahm und dann ohne Erstattung des Lösegeldes ihren Familien zurückgab (Diod. 9, 13, 1), und Pindar ruft preisend aus, wie man den Sand nicht zählen könne, so könne auch niemand sagen, wie viele Freuden Theron, Agrigent's König, Anderen gespendet habe (Ol. 2, 98—100). Allein offenbar zeichnete doch eine stete Bereitwilligkeit den Unglücklichen zu helfen die Athener vor Allen aus. Eine solche würde indessen als blosse Aeusserung des Pflichtbewusstseins nicht verständlich sein; sie hat vielmehr eine starke Entwickelung der Gefühlsregung des Mitleids zur nothwendigen Voraussetzung. Und in der That ist diese in Athen immer sehr hoch gehalten worden. Wenn Orestes in Euripides' Elektra (294) sie als bei den Thoren fehlend, aber den Weisen eignend bezeichnet, so spricht er durchaus im Sinne der Athener. Dieselben errichteten dem Eleos, der Personification des Mitleids, einen Altar (Paus. 1, 17, 1; Apollod. 2, 8, 1. 3, 7, 1); es war eine echt attische Gesinnung, welche Phokion in den Ausspruch kleidete, man dürfe ebenso wenig das Mitleid aus der Natur des Menschen wie den Altar aus dem Tempel herausreissen wollen (Stob. 1, 31); und wer die unterscheidenden Merkmale des attischen Volkes zusammenzufassen suchte wie Parrhasios in seinem bekannten Gemälde (Plin. n. h. 35, 69) und Plutarch in einer Stelle seiner politischen Ermahnungen (799 c), durfte unter ihnen den mitleidigen Zug nicht fehlen lassen. Die Philosophie der nachklassischen Zeit fand denn freilich bei näherer Untersuchung, dass nicht alle For-

men des Mitleids von gleichem Werthe seien. Als Aristoteles in seiner berühmten Definition der Tragödie in der Poetik als die Aufgabe dieser Dichtungsgattung die erleichternde Entladung von Furcht und Mitleid bestimmte, jene beiden Affekte also für die Ausgangspunkte der tragischen Empfindung erklärte (1449 b 27), erkannte er an, dass der eine wie der andere zu den Grundbestandtheilen der menschlichen Natur gehört, enthielt sich aber in diesem Zusammenhange jedes Urtheils über ihre moralische Bedeutung; hierzu boten ihm vielmehr seine Ausführungen in der Rhetorik Gelegenheit. Eine unter ihnen, welche der Untersuchung des Mitleids selbst gewidmet ist (1385 b 13—1386 b 8), hebt namentlich den Gedanken stark hervor, dass dieses Gefühl von einer gewissen Beziehung auf das bemitleidende Subjekt niemals ganz frei ist, indem man sein Mitleid nur solchen Schicksalen zuwendet, die man ähnlich auch an sich oder den Seinigen zu erfahren befürchten kann, lässt aber auch das nicht unerwähnt, dass man sie zugleich für unverdient hält (1385 b 14. 34). Schon hier sagt sich der Leser leicht, dass es höher zu schätzen ist, wenn diese letztere Vorstellung das Bewusstsein beherrscht, als wenn die Beziehung auf die eigene Person in ihm vorwiegt, und er erfährt später, wie sehr dies der Ansicht des Philosophen entspricht, nämlich bei Gelegenheit der von ihm gegebenen Charakteristiken der Jünglinge und der Greise. Denn nach dem dort (1389 b 8. 1390 a 19) Gesagten stammt die bei beiden Altersstufen vorhandene Neigung zum Mitleide aus durchaus verschiedenen Motiven: bei den Jünglingen ist ihre Wurzel das Wohlwollen und jene Harmlosigkeit, welche gern alle Menschen als gut und darum jedes Unglück als unverschuldet ansieht, bei den Greisen dagegen entspringt sie aus Schwäche und Aengstlichkeit, die keine fremde Gefahr erblicken kann ohne dabei an eine eigene zu denken, und es versteht sich von selbst, auf welcher Seite die Sympathie des Stagiriten ist. Die Stoa verwarf in ihrer allgemeinen Feindseligkeit gegen die Affekte auch das Mitleid [13]); wenn sie aber dafür unter Anderem auch den Grund geltend machte, dass es besser sei seinen Mitmenschen zu helfen als durch Theilnahme an ihrer Trübsal mit ihnen zu leiden (Sen. de clem. 2, 5. 6; Plut. M. 468 d), so verkannte sie, wie ihre Theorie nur dazu führen konnte die fruchtbarste Quelle thätiger Hülfsbereitwilligkeit zu verstopfen.

Die Behauptung des Aristoteles, dass das echte Mitleid ein unverdientes trauriges Schicksal zur Voraussetzung hat, kann in dieser Fassung einseitig erscheinen; sie erhält aber durch die Erörterungen

des Philosophen über die Erfordernisse der tragischen Stoffe im dreizehnten Kapitel der Poetik eine überaus werthvolle Erläuterung und Ergänzung. Er zeigt an dieser Stelle, dass sowohl dem Unglücklichwerden eines völlig schlechten als dem eines völlig tugendhaften Menschen ein wesentliches Moment fehle um Gegenstand des tragischen Mitleids sein zu können, indem auch das letztere nicht wirklich theilnahmeweckend, sondern nur entsetzlich sei, und dass somit bloss der Fall dafür in Betracht komme, dass ein zwischen jenen Extremen mitten inne stehender vom Unglück betroffen wird, und zwar in Folge eigener Verfehlung betroffen wird. Hieraus geht auf das klarste hervor, dass der Begriff des unverdient Leidenden — des *ἀνάξιος δυστυχῶν* — für Aristoteles durchaus nicht etwa mit dem des ganz unschuldig Leidenden gleichbedeutend ist, sondern den mit einschliesst, bei dem das Maass des Unglücks das der Verschuldung um ein Beträchtliches überschreitet. Der Werth der damit gewonnenen Ansicht für die Schätzung der Tragödie ist von der modernen Aesthetik so vielfach in das Auge gefasst worden, dass ein Zurückkommen darauf sehr überflüssig sein würde, aber sie hat auch in ethischer Beziehung ihre eigenthümliche Tragweite, und es geziemt uns bei dieser ein wenig zu verweilen. Der Satz freilich, dass man sich von einem völlig unverschuldeten Leiden als einer zu abstossenden Sache abwendet, hat seine Berechtigung nur für die Kunst und nicht auch für das Leben; wohl aber ist es auch in Bezug auf dieses eine leicht erkennbare und erklärbare Thatsache, dass die Theilnahme Anderer an einem schweren Missgeschick eher gesteigert als verringert wird, wenn auf seine Entstehung ein gewisses Maass eigener Verfehlung seinen Einfluss geübt hat, denn es senkt dann einen um so schärferen Stachel in die Seele, und der tiefer empfindende Zeuge fühlt sich um so mehr zu jener vergleichenden Bezugnahme auf sich selbst aufgefordert, die einmal von der Regung des Mitleids nie ganz abzulösen ist. Ja, nicht wenige Stellen der attischen Redner zeugen dafür, dass das Volksbewusstsein das Mitleid beinahe mit Vorliebe von dieser Seite ansah und in diesem Sinne verlangte: trugen dazu doch auch jene Ausdrucksgewohnheiten bei, welche die nicht in völliger Verstocktheit wurzelnde Verfehlung unter den Begriff des Unglücks brachten (s. Bd. 1, S. 368—371. 372—374). Vielleicht am meisten musste darum das Mitleid denen zu Gute kommen, die unfreiwillig einen Todtschlag begangen hatten, weil dieser eine schwere Befleckung, ein im Sinne der Nation über das Maass ihrer Verschuldung weit hinausliegendes

Missgeschick, nach sich zog, ein Verhältniss, auf das Demosthenes (21, 43) in den Worten hinweist: „Die Gesetze über Mord bestrafen die mit Vorbedacht Tödtenden mit Tod und ewiger Verbannung und Confiscation des Vermögens, halten aber die unfreiwillig Tödtenden grosser Rücksichtnahme und menschenfreundlicher Behandlung werth.“ Aber auch andere Irrende hatten auf ähnliche Nachsicht in Urtheil und Behandlung Anspruch; daher das bemerkenswerthe von Rutilius Lupus aufbewahrte Wort desselben Demosthenes (Fr. 67), er halte den für schlecht, der im Urtheil über Andere zu streng sei. Es hängt hiermit zusammen, dass die Begriffe ‚Mitleid‘ — ἔλεος — und ‚Verzeihung‘ — συγγνώμη — wiederholt als beinahe gleichbedeutend zusammengestellt werden. In der Rede gegen Meidias (100) sagt der genannte Redner, nachdem er sich über die Hartherzigkeit und den Uebermuth des Angeklagten verbreitet hat: „Niemand von denen, die mit Keinem Mitleid haben, verdient des Mitleids, noch von denen, die keine Verzeihung haben, der Verzeihung theilhaftig zu werden.“ In der Rede gegen Androtion (57) beschuldigt er den Angeklagten, er habe in der hartherzigsten Weise zwei Buhlerinnen ausgepfändet, und fügt dann zur Beseitigung des Einwandes, dass die Betroffenen dies Schicksal wohl verdient haben, hinzu: „Aber nicht sagen dies die Gesetze noch die Sitten des Staates, sondern es liegt darin Mitleid, Verzeihung, Alles was den Freien geziemt.“ Einmal in der Rede gegen Meidias (184. 185) beklagt er es, dass die allzu milde Sinnesart (τρόπων πραότης) der Athener den ungerecht Handelnden mehr als billig Vorschub leiste, während doch nur der, der selbst im Verhalten gegen Andere sich menschenfreundlich und mitleidig zeige, ebenso behandelt zu werden verdiene, wenn er in einen Process verwickelt werde. Der Grundsatz, dass jeder mit dem Maasse gemessen werden soll, mit welchem er selbst misst, klingt hier überall an. Auch darin erkennen wir eine ähnliche Anschauung, wenn in der Rede gegen Androtion (62) an den, der unberufen Anderen ihre Schwächen und die Schattenseiten in ihren Lebensverhältnissen entgegenhält, die Worte gerichtet werden: „Wenn sie auch wahr wären, so hattest du nicht davon zu reden; denn jeder von uns thut Vieles nicht so wie er will.“ Eben dahin lässt sich rechnen, dass, wie wenigstens Aeschines einmal versichert (3, 174), diejenigen häufig allgemeinen Hass auf sich ziehen, die von den Schwächen Anderer zu deutlich reden. Der nahe Zusammenhang zwischen Nachsicht und Mitleid äussert sich auch in dem Grundsatze,

dass man über Arme, welche fehlen, milder urtheilen müsse als über Reiche, einem Grundsatze, der besonders in der ersten Rede gegen Stephanos ausgesprochen wird. Hier heisst es (Pseudodem. 45, 67): „Und freilich, o athenische Männer, muss man denen mehr zürnen, die bei Reichthum schlecht sind, als denen, die es bei Armuth sind. Denn jenen erwirkt der Zwang der Nothwendigkeit bei den menschlich Urtheilenden eine gewisse Verzeihung, diejenigen aber, die wie dieser zum Ueberfluss schlecht sind, können keine gerechte Entschuldigung angeben, sondern werden als solche dastehen, welche aus Habgier und Gewinnsucht und Uebermuth und der Neigung ihre Coterieen für höher zu halten als die Gesetze so handeln.“ Dieselbe Anschauung klingt an, wenn Isokrates im Areopagitikos (83) sagt, man müsse mit den Armen viel Nachsicht haben, wenn sie sich um kein öffentliches Interesse bekümmern, sondern nur daran denken, wie sie sich jeden Tag durchbringen. Dass einer der stärksten Ausdrücke der sittlichen Anerkennung, welche die griechische Sprache kennt — *ἐπιεικής* —, zur Bezeichnung für die mild urtheilende Billigkeit im Gegensatze zur strengen Gerechtigkeit geworden ist (s. Bd. 1, S. 320), hat seinen Ursprung in dem gleichen Gefühle. Diesem giebt in der ihm eigenen Weise auch Herodot Ausdruck, wenn er zum Lobe der Perser hervorhebt, dass sie über Freie und Sklaven schwere Leibesstrafen erst nach mehrmaliger Vergehung verhängen (1, 137).

Unzweifelhaft verlangte das griechische Gefühl, dass man dem Mitmenschen trotz seiner Schwächen, ja gewissermaassen um seiner Schwächen willen die Sympathie zu bewahren vermöge; im Anschlusse daran drängt sich die Frage auf, ob es auch im Stande war mit der Liebe zu dem Sünder den Hass gegen die Sünde zu vereinigen. Liesse sich auf dieselbe mit einem ganz bestimmten Nein antworten, so wäre damit vielleicht der wichtigste Unterscheidungspunkt der griechischen Sittlichkeit von der christlichen getroffen, allein wir wagen nicht ein solches unbedingt auszusprechen, weil ihm die Thatsache entgegensteht, dass in der Wirkung der Tragödie sich leicht ein hohes Maass von Theilnahme an den Geschicken des Helden mit einer starken Missbilligung seiner Handlungsweise verbindet [14]). Immerhin jedoch ist dies nur ein einzeln dastehendes Moment der höchsten Erhebung des nationalen Empfindens. Im Allgemeinen war der Grieche geneigt in seiner Vorstellung die Handlung und den Handelnden nicht aus einander zu halten: ist doch schon früher (Bd. 1, S. 305. 337. 372) auf die beiden charakteristischen Thatsachen aufmerksam ge-

macht worden, dass seine Sprache die Beschaffenheit dieser mit Vorliebe von jenem als Subjekt aussagt und dass in ihr die zum Lobe oder Tadel der Individuen bestimmten Adjektive ohne Vergleich viel mannigfaltiger und reicher nüancirt sind als die Bezeichnungsformen für das, was mit dem Inhalt des Sollens übereinstimmt oder in Widerspruch steht. Wenn eine in den spätrömischen Sammlungen mit einigen Abweichungen in den Worten mehrfach wiederkehrende Sentenz mit den Menschen Frieden zu halten, aber gegen ihre Laster Krieg zu führen empfiehlt (*Pacem cum hominibus, bellum cum vitiis habe*)[15], so drängt sich die Ueberzeugung auf, dass ihr kein aus dem Kreise der althellenischen Litteratur entnommenes Vorbild zu Grunde lag, sondern dass sie auf christlichem Boden erwachsen ist. Und das Zurücktreten der damit gemachten Unterscheidung im griechischen Bewusstsein übte auch auf die Gestalt, welche die Forderung der Milde gegen die Mitmenschen annahm, nothwendig seinen Einfluss. Wenn von der Anerkennung oder Verwerfung der That die ihres Urhebers für den Urtheilenden nicht ablösbar zu sein schien, so war auch in die Entschuldigung des letzteren die der ersteren unmittelbar eingeschlossen, und darum drohte die theilnehmende Schonung für den Fehlenden, wenn sie nicht innerhalb bestimmter Grenzen blieb, in sittliche Gleichgültigkeit umzuschlagen. Sie war deshalb durchaus an den Grad dessen, was er sich hatte zu Schulden kommen lassen, gebunden und nur berechtigt, so lange auf dieses der Begriff der Verfehlung — ἁμάρτημα — in dem früher bei Besprechung der ethischen Terminologie (Bd. 1, S. 374) erläuterten Sinne Anwendung finden konnte, hörte dagegen auf zulässig zu sein, wenn dasselbe nach der dort angegebenen Bezeichnungsabstufung als Unrecht, Missethat oder Frevel anzusehen war. Die Ausführung Platon's in den Gesetzen (5, 731 b—d), dass es dem Manne gezieme mild und zornmüthig zugleich zu sein und die erstere Eigenschaft gegenüber dem mit heilbaren Fehlern Behafteten, die letztere gegenüber dem hoffnungslos Verstockten zu zeigen, giebt in dieser Hinsicht nur wieder, was allgemein empfunden wurde; nicht minder der Ausspruch des Demokritos, dass es Sache eines schlechten Charakters sei an verkehrter Stelle zu loben oder zu tadeln (Fr. 120), und der dem Kleobulos zugeschriebene Satz, dass es der Tugend eigene das Unrecht zu hassen (Stob. 3, 79). Wer sich aber darauf legte auch an dem Unwürdigen noch allerlei gute Seiten herauszufinden und diese nach Kräften an das Licht zu stellen, wer gern die Auffassung zur

Schau trug, dass nun einmal niemand wirklich gut und die Verschiedenheit des sittlichen Werthes unter den Menschen eigentlich nicht gross sei, wer sich mit Geflissentlichkeit an den gerichtlich Angeklagten drängte und seine Verurtheilung bedauerte, der wurde, wie das der Schilderung eines solchen Charakters gewidmete neunundzwanzigste Kapitel des Theophrast zeigt, sehr übel angesehen. Man hatte für seine Weise einen tadelnden adjektivischen Ausdruck, welcher mit bezeichnender Doppelseitigkeit sowohl als ‚den Schlechten liebend' wie als ‚das Schlechte liebend' gedeutet werden kann — φιλοπόνηρος —; das Gegentheil desselben, ‚den Schlechten oder das Schlechte hassend' — μισοπόνηρος —, hatte dafür einen sehr guten Klang. Die letztere Eigenschaft diente vor Gericht als Empfehlung in den Augen der Richter, sowie man sie nicht minder auch von ihnen selbst erwartete (Aeschin. 1, 69. 2, 171; Lys. 30, 35; Dem. 21, 218), und Philodemos (περὶ ὀργῆς col. 36) sowohl als Plutarch (M. 462 f. 463 e. 482 c; vergl. 537 d) fanden zu der Klage Anlass, dass man ihren Namen sehr häufig missbrauche um heftigen Zorn und andere hässliche Leidenschaften mit einem anständigen Deckmantel zu umgeben. Die Beobachtung dieser Philosophen war gewiss begründet, allein der heutige Betrachter vermag zugleich sehr wohl zu begreifen, dass die republikanische Gesellschaft der älteren Zeiten vermöge ihrer Existenzbedingungen darauf angewiesen war, dass jeder Verüber eines schweren Unrechts bei seinen Mitbürgern einer starken sittlichen Entrüstung begegnete, und dass sie darum mit Nothwendigkeit den hoch schätzte, in dessen Seele die Fähigkeit zu solcher Entrüstung besonders entwickelt war.

So erschien die Berechtigung des Mitleids an die Mitleidswürdigkeit gebunden; wo diese nicht fehlte, erkannte man in ihm gern ein Gebotenes. Da es auch demjenigen Unglück gezollt wird, welches in der Verfehlung besteht oder aus ihr erwächst, und da es sich diesem gegenüber hauptsächlich durch Schonung bewährt, so liegt schon hierin, dass die praktischen Forderungen, die in ihm ihre Quelle haben, über die thätige Hülfleistung weit hinausgehen; es führt dahin, dass man so weit als möglich Alles unterlässt, was die Leiden des Mitmenschen vermehren oder ihm überhaupt nur Unlust bereiten kann. Hesiodos (W. u. T. 717) und Thales (Stob. 3, 79) haben in etwas verschiedener Form den Satz ausgesprochen, dass man den Armen und Unglücklichen nicht verhöhnen solle, und dieser ist, wie die Zusammenstellung im 112. Kap. des Stobäos zeigt, in der Litte-

ratur der Folgezeit fast auffallend häufig wiederholt worden. Sollte auf seine Ausbildung und sein Festhalten etwa die nahe Beziehung von Einfluss gewesen sein, in welche das ältere Griechenthum die Schuld und das Missgeschick zu einander setzte, so würde auch in ihm das Ineinanderfliessen von Mitleid und Nachsicht zur Erscheinung kommen. Für das Verhalten des edlen Mannes dem einfachen Unglück gegenüber bildet der Alkinoos der Odyssee, der bemerkt, dass der Gesang des Demodokos schmerzliche Erinnerungen in der Brust des Odysseus weckt, und ihn darum sogleich abbrechen lässt (8, 533 fgg.), das natürliche Vorbild. Die attische Periode bekennt sich mit Vorliebe zu einer Lebensregel, die darauf hinausläuft, dass der Wohlthäter von der erwiesenen Wohlthat weder zu dem Empfänger noch zu Anderen ohne zwingende Nöthigung reden darf, und die sich von dem neutestamentlichen Satze, dass die linke Hand nicht wissen soll was die rechte thut, nicht wesentlich unterscheidet: in ihr tritt die Untrennbarbeit des echten Mitleids von der Schonung recht einleuchtend zu Tage. Bei Lysias (19, 59) sagt der Sohn des Aristophanes von seinem Vater nach Erwähnung des Guten, das derselbe Anderen erwiesen hat: „Und er that dies in der Meinung, dass es die Sache eines tüchtigen Mannes sei seinen Freunden beizustehen, auch wenn es niemand erführe; jetzt aber ist es passend, dass auch ihr es von mir höret." Noch bestimmter spricht sich Demosthenes in der Rede über die Krone (268. 269) aus. Er lehnt es ab Zeugnisse für seine Wohlthätigkeit beizubringen und fügt hinzu: „Denn ich habe mir folgende Meinung gebildet: ich glaube, dass der, der Gutes erfahren hat, desselben allezeit eingedenk sein, der aber, der es gethan hat, es sogleich vergessen muss, wenn jener als ein braver, dieser als ein nicht kleinlich gesinnter Mann handeln soll; an die eigenen Wohlthaten aber erinnern und davon reden ist fast so viel als Vorwürfe machen." Wer dem, dem er Nahrung gewährt habe, die Gabe vorwerfe, mische Wermuth in den attischen Honig, hiess es in einem Bruchstücke Menander's (679). Zu den Eigenschaften, um deren willen man einen Mann gern zum Freunde wählt, gehört nach Aristoteles (Rhet. 1381 b 2) auch die, dass er Anderen weder ihre Vergehungen noch die empfangenen Wohlthaten vorzuwerfen geneigt ist. Plutarch, der hierin wahrscheinlich von einem älteren Vorgänger abhängig ist, rechnet die Gewöhnung an das in dieser Hinsicht richtige Verhalten zu den Merkmalen, an welchen man den Fortschritt in der Tugend erkennt (M. 81 a); an einer andern Stelle (M. 63 c—63 f)

führt er ein Paar Beispiele an, in denen der Wohlthäter dem Empfänger seine Urheberschaft ganz zu verbergen gesucht hat, und weist dabei vergleichend auf die Götter hin, die, weil sie am Spenden des Guten ihre Freude haben, dies gern im Verborgenen thun. Um so widerwärtiger erscheint der Hochmüthige Theophrast's (Char. 24), zu dessen Signatur es gehört, dass er bei einer Begegnung sogleich davon spricht, wie er einer dem Andern erwiesenen Wohlthat gedenke.

Allein das Schonen der Gefühle ist nicht bloss den Unglücklichen und denen gegenüber am Platze, denen man zu helfen Gelegenheit gehabt hat. Derselbe Zug des Herzens, der dazu leitet die Wunden der Mitmenschen zu heilen und davon zurückhält sie muthwillig aufzureissen, erzeugt das Bedürfniss ihnen auch sonst nicht wehe zu thun, und indem dieses sich entfaltet, entsteht eine Reihe von weiteren Forderungen, die das gesammte gesellige Leben umspannen.

Zunächst ist es von Wichtigkeit, dass man die Andern nicht ohne Noth mit Misstrauen behandle: darum heben von verschiedenen Standpunkten aus der korinthische Redner bei Thukydides an den Spartanern und Perikles an den Athenern die Arglosigkeit im Verkehre — das πιστόν — als eine rühmenswerthe Eigenschaft hervor (1, 68, 1. 2, 40, 5). Ebenso lässt die in Theophrast's Charakteren (18) sehr genau durchgeführte Schilderung des Misstrauischen — ἄπιστος —, der in allen Lebensbeziehungen die ängstlichsten Vorsichtsmaassregeln trifft, damit ihm nichts veruntreut oder entwendet werde, deutlich erkennen, wie sehr ein solches Verhalten dem griechischen Sinne zuwider war; vor ihm zu warnen hat übrigens auch Plutarch einmal Gelegenheit (M. 464 a). Im Philoktetes des Sophokles ist es ein sehr bezeichnender Zug, dass Philoktet von Neoptolemos zur Bekräftigung des Versprechens ihn in seiner Hülflosigkeit nicht zu verlassen keinen Eid, sondern nur einen Handschlag fordert (811—813; vergl. 942), und ähnlich begnügt sich Oedipus im Oedipus auf Kolonos (650) mit dem blossen Worte des Theseus, von dem er Beistand erwartet. In beiden Fällen würde das Verlangen eines Eidschwurs von Seiten dessen, auf dessen Grossherzigkeit zugleich gebaut wird, etwas sehr Verletzendes gehabt haben [16]). Ein anderer Punkt, in welchem die Schonung fremder Empfindungen mit einer gewissen Vorliebe angerathen wird, betrifft die angemessene Einwirkung auf Zornige. Dass man nicht im Augenblick ihrer stärksten Erregung versuchen darf sie zu beschwichtigen, sondern dafür den richtigen Zeitpunkt abwar-

ten soll, ist ein Satz, den Prometheus bei Aeschylos (Prom. 379) als bekannt behandelt, den Isokrates (1, 31) mit Nachdruck einschärft und den Euripides (Or. 698—701) und Plutarch (M. 143 c) auf die besonderen Beziehungen des leitenden Staatsmannes zum Volke und der Gattin zum Gatten anwenden. Auch sonst aber legt die Litteratur der Griechen von ihrer sorgfältigen Beobachtung dessen, was Andere wohlthuend oder abstossend berührt, und von ihrer Schätzung für das Festhalten des Ersteren im Verkehr auf das mannigfaltigste Zeugniss ab. Bereits die Odyssee zeigt in vielen Zügen den hohen Werth, der in den Kreisen, welchen sie entstammte, auf feine Umgangsformen gelegt wurde. Pindar schildert an einer Stelle der vierten pythischen Ode (127—131) die hohe Liebenswürdigkeit, mit welcher der nach Iolkos zurückgekehrte Iason seine Verwandten empfängt, und lässt deutlich erkennen, dass edle gesellige Sitte für den vollendeten Helden nicht bloss als ein willkommener Schmuck, sondern als eine Forderung betrachtet wurde. Wie sehr er selbst sich auf die Kunst des Verkehrs verstand, dies zeigt am anschaulichsten die dritte pythische Ode, welche bestimmt ist den König Hieron von Syrakus wegen seiner Krankheit zu trösten und diese Aufgabe auf das taktvollste löst, denn der Dichter versucht durchaus nicht etwa von vornherein durch zudringliche Verstandesargumente zu wirken, sondern ergeht sich ganz in Theilnahme an dem kranken Könige, und erst aus der Ausmalung der eigenen Wünsche, die durch diese Stimmung in ihm erzeugt werden, wachsen die Trostgründe von selbst heraus [17]). Die Fähigkeit am rechten Orte sowohl zu reden als zu schweigen, aber auch am rechten Orte sowohl etwas zu bemerken als etwas unbemerkt zu lassen rechnet ein Ausspruch in der Ino des Euripides (Fr. 417) zu den hervorragendsten Merkmalen eines wahrhaft adligen Mannes. Wie die Attiker es lieben ein freundlich mildes Benehmen gegen Andere, insbesondere in dem Verhältniss politisch, moralisch oder finanziell Stärkerer zu Schwächeren, durch jenen bedeutsamen Ausdruck sittlicher Werthschätzung zu bezeichnen, den wir durch ‚maassvoll' wiedergeben — μέτριος —, ist bei Besprechung desselben bemerkt worden (Bd. 1, S. 316). In zweien unter den uns erhaltenen Gerichtsreden wird die finstere ungesellige Weise der Angeklagten benutzt um auf ihren Charakter einen Schatten zu werfen (Pseudodem. 25, 52. 45, 68); dagegen erscheint die Eigenschaft des ‚Leutseligen' — εὐπροσήγορος — in der Tragödie als eine sehr empfehlende (Eur. Hipp. 95. Hik. 869); ebenso rühmt Iso-

krates die gefälligen Umgangsformen, welche die Philosophenschüler annehmen, als eine wohlthätige Folge des von ihnen genossenen Unterrichts (15, 204). Zu Rathschlägen in ähnlicher Richtung ergreift der zuletzt Genannte auch als Schriftsteller gern die Gelegenheit (1, 15. 20. 30. 12, 31)[18]; unter ihnen darf als besonders hervorragend der eine herausgehoben werden, dass man die lästigen Seiten der Andern mit Leichtigkeit ertragen, ihnen aber selbst so weit als möglich mit Sanftmuth und Maasshaltung begegnen solle (12, 31). Als das geschichtliche Beispiel einer ganz einzig gearteten geselligen Begabung steht Sokrates da, sowohl in sonstiger Hinsicht als durch die Fähigkeit mit dem inneren Ernste der Gesinnung eine heiter scherzende Form zu verbinden (s. Xen. Denkww. 1, 3, 8)[19]), und sein thatsächliches Verhalten hat augenscheinlich bestimmend auf die Lebensideale sowohl Platon's als Xenophon's eingewirkt. Als der erstere dem allzu mürrischen Xenokrates rieth den Huldgöttinnen zu opfern, ihm damit andeutend, dass auch das Gute mit Grazie geschehen müsse (Plut. M. 769d), schwebte ihm vermuthlich das Bild seines Meisters vor, und dasselbe war wohl bei dem letzteren der Fall, als er in der Kyropädie den Kyros mit einem hohen Grade von geselliger Gewandtheit ausstattete (1, 4, 4. 2, 2, 1).

Eine sehr eingehende Aufmerksamkeit hat die ethische Theorie der peripatetischen Schule den geselligen Tugenden zugewandt. Aristoteles widmet eines der anziehendsten Kapitel der nikomachischen Ethik, das zwölfte des vierten Buches, der Beschreibung der Eigenschaften des Umgänglichen, der zwischen dem Streitsüchtigen — *δύσερις* — und dem Gefallsüchtigen — *ἄρεσκος* — die richtige Mitte hält. Er vergleicht sein Verhalten, für welches die griechische Sprache eines zusammenfassenden Namens entbehrt, mit den Aeusserungen der Freundschaft, von denen es sich hauptsächlich dadurch unterscheidet, dass es nicht aus einer besonderen Gefühlsregung entspringt, sondern in natürlicher Anlage wurzelt: für die in Folge dessen von ihm gewählte Bezeichnung — *φιλία* — können wir im Deutschen das Wort ‚Freundlichkeit' einsetzen. Der Freundliche ist im Ganzen bestrebt Andere nicht zu kränken, sondern so viel an ihm liegt zu erfreuen, jedoch nur so weit als die Rücksichten auf das, was edel und zuträglich ist, es gestatten, wo dagegen diese es erheischen, vermeidet er auch das Kränkende nicht; ausserdem weiss er in seinem Betragen gegen Alle je nach ihrem gesellschaftlichen Ansehen und dem Grade seiner Bekanntschaft mit ihnen die richtigen

Abstufungen zu treffen. Aber damit nicht genug; auch das löbliche Verhalten des gewandt Scherzenden — εὐτράπελος —, der zwischen dem rohen Possenreisser — βωμολόχος — und dem keinen Spass verstehenden plumpen Spielverderber — ἄγροικος — in der Mitte steht, hat in seiner Tugendentabelle einen Platz (1108 a 23—26) und findet bei ihm im vierzehnten Kapitel des genannten Buches nähere Besprechung. Eudemos modificirt die Ansichten seines Lehrers in einigen Punkten. Er hält mit ihm daran fest, dass auch in den Dingen, um welche es sich hier handelt, die rechte Mitte das Anerkennenswerthe und Gesunde ist, erklärt aber den Begriff der Tugend auf sie nicht für anwendbar, weil in ihnen nicht sowohl der Wille als die Naturanlage wirkt (1234 a 23—25); ausserdem setzt er die Freundlichkeit in die Mitte zwischen die ‚Feindseligkeit' — ἔχθρα — und die ‚Schmeichelei' — κολακεία — und bestimmt als das richtige Verhalten in socialer Hinsicht das des ‚Würdevollen' — σεμνός —, dem die einseitigen Fehler des ‚Gefallsüchtigen' — ἄρεσκος — und des ‚aus Selbstgefälligkeit Groben' — αὐθάδης — gegenüberstehen (1233 a 29—38). Ein anderer Schüler des Stagiriten, Theophrastos, hat ein eigenes Buch über den Umgang — ὁμιλητικός — geschrieben (Diog. L. 5, 47), dessen Verlust sehr zu bedauern ist; indessen gewähren auf den Geist, welcher darin waltete, wohl die aus seinem ethischen Hauptwerke ausgezogenen Charaktere einen Schluss. Aus diesen sieht man, wie sorgfältig der Verfasser die Nüancirungen des Benehmens beobachtet hat, aber zugleich auch wie genau seine Nation insbesondere alle Unterschiede in denjenigen Arten des Verhaltens, die geeignet waren Andere zu verletzen, mit eigenen Namen zu bezeichnen wusste. Wir lesen hier von dem Ueberlästigen — ἄκαιρος —, der den von eiligen Geschäften Ueberhäuften aufsucht um mit ihm eine Berathung zu pflegen, oder seiner fieberkranken Geliebten ein Ständchen bringt, oder von dem gerade mit einem Opfer Beschäftigten die Zinsen einfordert u. dergl. m. Wir lesen von dem Ueberdienstfertigen — περίεργος —, der seinen Sklaven eine grössere Menge Wein mischen heisst als die Gäste verzehren können, oder zwei ihm fremde Streitende zu trennen sucht, oder Anderen einen ihm selbst unbekannten Weg zu zeigen sich anheischig macht u. dergl. m. Wir lesen von dem Unzarten — ἀηδής —, der einen eben Eingeschlafenen weckt um mit ihm zu reden, oder bei der Mahlzeit ekelerregende Gespräche führt, oder seine Mutter in Gegenwart von Bekannten nach den näheren Umständen seiner Geburt fragt, oder seine Freunde, während er

sie bewirthet, für ein durchlöchertes Fass erklärt u. d. m. Wir lesen von dem Widerwärtigen — δυσχερής —, der seiner Umgebung durch abschreckende Unreinlichkeit zur Pein wird. Wir lesen von dem Abscheulichen oder, wie man ihn im Deutschen in diesem Zusammenhange vielleicht passender nennt, dem Unausstehlichen — βδελυρός —, der, wenn er freien Frauen begegnet, unziemliche Geberden macht, oder im Theater Partieen, die von den übrigen Zuschauern besonders gern gehört werden, durch Lärm unterbricht, oder einem Manne, der einen wichtigen Process verloren hat, dazu Glück wünscht u. d. m. Wir lesen von dem Groben — αὐθάδης —, der jede freundliche oder harmlose Annäherung Anderer schroff zurückweist und jede geringfügige Versäumniss wie eine schwere Beleidigung behandelt, und von dem Hochmüthigen — ὑπερήφανος —, der den ihn eilig Aufsuchenden auf ein späteres Gespräch beim Spaziergange vertröstet, oder in seinen Briefen stets befehlshaberische Wendungen wählt, oder sich bei einem Gastmahle durch einen Untergebenen vertreten lässt statt selbst mit seinen Gästen zu speisen u. d. m. Dass ebenso auch der Misstrauische eine für das griechische Empfinden sehr abstossende Gestalt ist und als solche in diesen Charakteren ihre Behandlung gefunden hat, ist schon oben berührt worden. Ausser Theophrast ist unter den uns bekannten Schriftstellern Plutarch derjenige, der hinsichtlich des socialen Verhaltens am meisten Belehrung bietet, und da er jenen gern als Quelle benutzt hat, so liegt die Vermuthung nahe, dass er ihm hierin gleichfalls einen Theil seines Materials verdankt; von seinen Schriften kommen dabei die über die Geschwätzigkeit, die über die Neugierde, die über die Blödigkeit, die über das berechtigte Selbstlob sowie die Tischgespräche am meisten in Betracht. Aus manchem in ihnen Enthaltenen, wie aus der von ihm gegebenen Zusammenstellung von Beispielen geschickter Antworten, durch welche unwürdige Zumuthungen zurückgewiesen werden (534 b—535 b), oder aus seinen Rathschlägen in Betreff der angemessensten Wahl der Gesprächsstoffe (612 f—615 c. 629 e—634 f) gewinnt der heutige Leser ein vorzugsweise deutliches Bild von dem sittlichen Werthe, den der Grieche dem geselligen Takte beimaass; ja, in seinen Tischgesprächen sind zum Theil selbst Etikettenfragen wie die, wie viele Gäste der Gastgeber gleichzeitig einladen und ob er sie placiren solle (678 c—679 e. 615 d—619 a), unter höhere Gesichtspunkte gebracht. Uebrigens scheint man für Fragen dieser letzteren Art von jeher eine gewisse Vorliebe gehabt zu haben: wird

doch ebenso wie bei Plutarch (707a—710a) schon bei Platon im Gastmahl (174a—c) darüber gehandelt, ob es schicklich sei sich von einem Dritten als Gast mitbringen zu lassen ohne selbst eingeladen zu sein.

Zu dem, wodurch die peripatetische Schule die Betrachtungsweise des geselligen Verhaltens erweitert hat, scheint vornehmlich das zu gehören, dass sie auf die Uebertreibungen des Strebens Anderen gefällig zu sein im Einzelnen ihren Blick richtete und das Tadelnswerthe derselben hervorhob. Denn nicht bloss ist in ihrem Systeme der Fehler des Gefallsüchtigen nicht unberücksichtigt geblieben, sondern es schildert auch ein Kapitel von Theophrast's Charakteren (2) die Schmeichelei in recht abschreckenden Farben, und eine kurze Partie von Aristoteles' Rhetorik (1383b 32—35) spricht von ihr in scharfen Worten als von einem der Dinge, deren man sich zu schämen habe. Nicht freilich als ob die letztere sonst nicht Gegenstand der Beobachtung gewesen wäre; denn davon würde schon ein Blick auf das vierzehnte Kapitel des Stobäos das Gegentheil beweisen, in welchem eine Reihe von Aussprüchen zusammengestellt ist, die ihre Widerwärtigkeit zum Gegenstande haben. Allein das ist doch sehr erklärlich, dass man, wo die Absicht nur auf einzelne Rathschläge für den Verkehr, nicht auf ein vollständiges System des Richtigen und Verkehrten im socialen Benehmen hinausging, vorherrschend bei demjenigen stehen blieb, was dazu diente auf Andere einen wohlthuenden Eindruck zu machen und ein Verletzen ihrer Empfindungen zu vermeiden. Die Gewöhnung auf Alles, was dahin gehört, Werth zu legen ist aber in mehr als einer Beziehung von bedeutender Tragweite. Insofern sie sich auf Alle, mit denen man zu thun hat, gleichmässig erstreckt, führt sie fast unvermerkt dahin, dass man in dem, den man sich gegenüber hat, mehr den Menschen überhaupt als entweder das Mitglied derselben Familie oder Stadtgemeine oder aber den hülfsbedürftigen Fremden oder Schutzflehenden sieht: so lässt sie die Schranken jener engen Betrachtungsweise, welche bloss auf derartige besondere Verhältnisse sich richtet, verschwinden und giebt dem Gedanken der Menschenfreundlichkeit, den die Athener so gern aussprechen, einen realen Inhalt. Dazu gesellt sich noch ein Weiteres. So gut wie ein Betragen, welches muthwillig Andere kränkt, auf Hybris zurückgeführt und daher z. B. der Umgängliche — ὁμιλητικός — von Isokrates einmal (1, 30) in unmittelbaren Gegensatz zu dem Uebermüthigen — ὑπεροπτικός — gestellt

wird, ist die gebührende Rücksichtnahme auf Andere ein Ausfluss jener zarten Scheu, welche der Grieche mit dem Namen Aidos belegte und als einen der wichtigsten Faktoren der Sittlichkeit sehr hoch hielt. Wird doch insbesondere auch das Mitleid, das man dem Unglücklichen, und die Verzeihung, die man dem Urheber eines unfreiwilligen Todtschlages gewährt, unter diesen Begriff gebracht (s. Bd. 1, S. 169. Bd. 2, S. 129), eine Thatsache, aus der recht deutlich erhellt, wie derselbe dann vorzugsweise anwendbar ist, wenn die Schonung des Mitmenschen aus dem innersten Gefühle der Seele entspringt.

Insofern die Aidos überhaupt das Verhalten gegen die Mitmenschen bestimmt, sind es neben den Unglücklichen vor Allem die Höherstehenden, auf welche sie sich richtet. Vielleicht am meisten erscheinen die an Lebensalter Höherstehenden dem nationalen Gefühle als ihrer würdig, denn für die griechische Welt war die Ehrerbietung gegen Aeltere ungefähr dasselbe was für die moderne die gegen die Frauen, das Kennzeichen wahrer Herzensbildung und feinerer Sitte. Um den Poseidon zur Unterordnung unter seinen älteren Bruder Zeus zu veranlassen bringt ihm Iris in der Ilias (15, 204) den Satz in Erinnerung, dass den Aelteren die Erinyen immer beistehen, und in der That gilt dieser ganz allgemein. Die homerischen Gedichte selbst bieten dafür mehrfache Belege. Antilochos erkennt willig den Vorzug an, den dem Aias und Odysseus ihre reiferen Jahre geben (Il. 23, 787—791); Nestor tröstet sich über den Verlust seiner Jugendkraft mit den Ehren, deren er von Seiten der Achäer geniesst (Il. 23, 649); Priamos wagt den Gang in das Zelt des Achilleus, weil er darauf rechnet, dass sein graues Haupt auf diesen nicht ohne Eindruck bleiben wird (Il. 22, 419; vergl. 24, 516); von der Amme Eurykleia nimmt Penelope aus Rücksicht auf ihr Alter eine thörichte Mittheilung ohne Zorn auf (Od. 23, 24)[20]. Euripides hat an zwei Stellen seiner Tragödien (R. Her. 556. Or. 549; vergl. 631) die natürliche Scheu, welche das Greisenalter einflösst, als Motiv verwerthet. Platon spricht in den Gesetzen (9, 879 b. c) davon, wie der Vorzug des höheren Alters auf göttlicher und menschlicher Bestimmung beruhe und wie die Beschimpfung eines Aelteren durch einen Jüngeren zu den gottverhassten Dingen gehöre; der Kyros Xenophon's erklärt es für eine Gewöhnung, die ihm selbst von seinem Vaterlande anerzogen und von ihm seinen Söhnen überliefert worden ist, älteren Bürgern auf Strassen und von Sitzen und in Reden zu weichen (Kyrop. 8, 7, 10); sein Sokrates spricht davon als von einer

überall gültigen Sitte (Denkww. 2, 3, 16); in den Wolken des Aristophanes (993) preist es der gerechte Redner als eine Frucht seiner Erziehung, dass die Jüngeren vor den Aelteren aufstehen. Isokrates, der in seinem Areopagitikos sein eigenes Tugendideal als von den Athenern der Vorzeit erfüllt darstellt, sagt von ihnen unter Anderem (49): „Aelteren Männern zu widersprechen oder sie zu schmähen hielten sie für schrecklicher als jetzt sich gegen die Eltern zu vergehen"; wenn er freilich dadurch zugleich andeutet, dass es zu seiner Zeit nicht mehr ebenso war, so stand er mit dieser Klage nicht allein. Denn vielfach meinte man, dass die damaligen Athener hierin hinter den Spartanern zurückstanden. In diesem Sinne äussert sich der jüngere Perikles bei Xenophon (Denkww. 3, 5, 15), und eine öfter wiederholte Anekdote (Cic. Cat. m. 18, 63; Plut. M. 235 d; Val. Max. 4, 5, ext. 2) lässt die spartanischen Gesandten den zu einer Festfeier versammelten Athenern eine eigenthümliche Beschämung bereiten, indem sie die Einzigen sind, die einem eintretenden Greise, welcher keinen Platz mehr finden kann, die ihrigen anbieten. Allerdings hat in Sparta auch das Gesetz dazu mitgewirkt, dass die Forderung des natürlichen Gefühls den Gemüthern nicht verloren ging, denn dort übten die älteren Männer nicht bloss in allen Dingen eine fortwährende Autorität über die jüngeren aus, sondern hatten sogar das Recht fremde Knaben wie ihre eigenen Söhne zu schlagen (Xen. St. d. Lak. 6, 1. 2; Dion. Hal. exc. 20, 13; Plut. Lyk. 17. M. 237 d; vergl. Pl. Gess. 9, 879 c). Noch weiter ging die Gesetzgebung von Tartessos, welche nicht gestattete, dass ein Jüngerer gegen einen Aelteren gerichtliches Zeugniss ablegte (Nik. Dam. Fr. 103)[21].

Hatte man Gelegenheit einen Anderen durch eine Handlung zu erfreuen, so konnte der charakteristischen Gewohnheit der griechischen Sprache gemäss das Erwiesene unter denselben Begriff — χάρις — gebracht werden, der auch zur Bezeichnung des Dankes diente, jedoch heben sowohl Demokritos (Fr. 160) als Aristoteles (Rhet. 1385 a 19. b 2) hervor, dass dieser Begriff nur dann darauf angewandt werden darf, wenn keine Rücksicht auf die zu erwartende Gegenleistung als Motiv einwirkt. Hieran zeigt sich, wie sehr die volle Uneigennützigkeit im Wohlthun und Gefälligsein als geboten erschien, und damit hängt zusammen, dass es bei feiner Fühlenden als unerlaubt galt dafür Dank zu verlangen, eine Thatsache, für welche der Verfasser des Agesilaos, der in dieser Hinsicht seinen Helden als Muster hinstellt (4, 4), und der Philosoph Hypsäos (Io. Dam. 2, 12, 28) Zeug-

niss ablegen. Um so unverbrüchlicher aber hatte der Empfänger die Pflicht der Dankbarkeit, eine Pflicht, welche man vielfach mit der sehr verbreiteten Verehrung der Chariten in Verbindung setzte, obwohl deren Name an und für sich ein vieldeutiger ist. Aristoteles gab dem Gedanken, dass die Dankbarkeit der kleinen Städte ebenso viel werth sei wie die der grossen, in einem Briefe an Alexander die Einkleidung, die Götter seien in beiden die gleichen, und die Chariten seien Göttinnen (1580 b 36); Eudemos erklärte es für die Bestimmung ihrer dem Auge überall entgegentretenden Tempel daran zu erinnern, dass empfangene Wohlthat erwidert werden müsse (1133 a 3); Chrysippos versuchte mit den mythologischen Einzelnamen ihrer drei Gestalten die Begriffe des Erweisens, des Annehmens und des Vergeltens der Wohlthat zu verknüpfen (Sen. de beneff. 1, 3, 8): diese Uebereinstimmung der Philosophen macht es wahrscheinlich, dass sie auch im Volksgefühl vorwiegend als Vertreterinnen sei es der Dankbarkeit sei es der gegenseitigen Gunsterweisung überhaupt lebten[22]). Die anerkannte Forderung durch ihre Worte zu unterstützen waren die Dichter mannigfach beflissen. Nach der Darstellung Pindar's in der zweiten pythischen Ode (21—24) wollten die Götter, als sie den Ixion wegen seines Verhaltens gegen Zeus auf ein Rad flechten liessen, der Welt die Lehre verkünden, dass man dem Wohlthäter Gleiches mit Gleichem zu vergelten habe. Theognis erklärt es für das Unterscheidungsmerkmal edler und unedler Naturen, dass bei diesen das erfahrene Gute keinen nachhaltigen Eindruck hinterlässt und eine geringfügige Verletzung hinreicht um es in Vergessenheit zu bringen, während jene dafür dauernd dankbar bleiben (105—112). Beide Bestandtheile seines Satzes scheinen sich als Gemeinplätze eingebürgert zu haben und begegnen uns in veränderter Gestalt bei Sophokles: von dem ersten unter ihnen macht er im Aias Gebrauch, indem er Tekmessa ihren Gemahl daran erinnern lässt, dass der kein edler Mann sein könne, dem die Erinnerung des erfahrenen Guten entschwinde (523. 524), von dem zweiten in der Scene des Philoktet, in welcher Philoktet dem Neoptolemos aus Dankbarkeit arglos seinen Bogen übergiebt und dieser seine Verlegenheit unter den Worten verbirgt, wer dankbar zu sein verstehe, sei ein Freund vom höchsten Werthe (672. 673). Euripides legt im rasenden Herakles in die Charakteristik des attischen Stammhelden Theseus den Zug, dass es ihm Bedürfniss ist der Familie des Herakles auf die Nachricht von ihrer Noth zu Hülfe zu eilen, weil dieser ihn einst aus der Unterwelt befreit hatte (1169—1171); sein

Verhalten tritt dadurch in ein um so helleres Licht, dass an einer früheren Stelle des Dramas (222—226) die Undankbarkeit der Griechen gegen Herakles der Gegenstand bitterer Klage des Amphitryon ist. Es versteht sich von selbst, dass Aeusserungen einer ähnlichen Sinnesart der prosaischen Litteratur gleichfalls nicht fremd sind. Die Rede des Demosthenes gegen Leptines dreht sich zum grossen Theile um den Gedanken, dass es für die athenische Bürgerschaft äusserst schimpflich sein würde dem Rathe des Leptines zu folgen und die Nachkommen ihrer Wohlthäter der ihnen zur Belohnung ertheilten Freiheit von öffentlichen Lasten wieder zu berauben: dabei wird einmal (6) bemerkt, dass diejenigen den Ruf der Schlechtigkeit auf sich laden, welche den ihnen Gutes Erweisenden nicht Gleiches mit Gleichem vergelten, und einmal (39), dass es bei allen Menschen Sitte sei lieber um der Wohlthäter willen auch einigen Unwürdigen Gutes zu erweisen als um der Schlechten willen denen, die Dank verdient haben, das ihnen Gegebene wieder zu entziehen. Der Sokrates Xenophon's kommt mehrmals auf den Werth der Dankbarkeit zu reden. Er giebt im Wesentlichen den Gedanken Pindar's wieder, wenn er unter den göttlichen Gesetzen auch das aufzählt, dass man empfangene Wohlthat vergelten solle (Denkww. 4, 4, 24), und den des Theognis, wenn er in seinen Erörterungen über die beste Weise Freunde zu erwerben daran erinnert, dass die Schlechten durch sehr viel mehr Wohlthaten gewonnen werden müssen als die Guten (2, 6, 27); an einer dritten Stelle ertheilt er seinem Sohne Lamprokles eindringliche Ermahnungen in dieser Richtung (2, 2, 1—3), wobei einfliesst, dass die Undankbarkeit eine Form der Ungerechtigkeit sei. Der damit ausgesprochenen Auffassung giebt der Schriftsteller auch in der Kyropädie einmal Ausdruck (5, 3, 31) und weiss in derselben ausserdem zu erzählen (1, 2, 7), dass in der Erziehung der persischen Knaben die Bestrafung der Undankbarkeit eine Rolle spielte[23]), was mit der im Alterthum zuweilen aufgeworfenen Frage zusammenhängt, ob diese nicht etwa allgemein durch Staatsgesetz zu bestimmen sei. Dass Xenophon eine solche Einrichtung wohl gebilligt haben würde, scheint theils hieraus theils aus einer Andeutung in dem Gespräche zwischen Sokrates und Lamprokles in den Denkwürdigkeiten (2, 2, 13) hervorzugehen, und sein Nachahmer, der Verfasser des Agesilaos, ist ihm darin gefolgt (4, 2), allein im Ganzen urtheilte das Alterthum anders. Hypsäos erklärt es für das durchaus Richtige, dass der Staat sich in das Verhältniss zwischen dem Wohlthäter und dem undankba-

ren Empfänger nicht einmischt, weil für jenen seine That hinreichender Lohn, für diesen seine Undankbarkeit hinreichende Strafe sei (Io. Dam. 2, 12, 29); eine Reihe von anderen Gesichtspunkten, die offenbar griechischen Denkern entlehnt sind, hat Seneca für seine zu demselben Ergebnisse führende Auseinandersetzung in der Schrift über die Wohlthaten (3, 6—17) verwerthet. Wie die erzwungene Dankerweisung sowohl selbst bedeutungslos sein als auch die Wohlthat bedeutungslos machen würde, wie es eine Unmöglichkeit ist die Zeit, innerhalb deren sie erfolgen soll, durch ein Gesetz zu bestimmen, wie der Richter die Grösse des von dem einen Theile gebrachten Opfers und des dem andern geleisteten Dienstes meistentheils gar nicht würde abschätzen können, wird scharf in das Licht gestellt, und je überzeugender diese Gründe sind, desto mehr wird man eine eingestreute Notiz, der zufolge in Makedonien die gerichtliche Anklage gegen einen Undankbaren gestattet war (3, 6, 2), mit einigem Zweifel aufzunehmen geneigt sein.

Eine derartige Einrichtung in Erwägung zu ziehen und überhaupt den Werth der Dankbarkeit so vielfach einzuschärfen wurden die Griechen unzweifelhaft durch die betrübende Erfahrung veranlasst, dass im Leben sehr häufig nicht geschah, was dem feineren Sinne als selbstverständlich erschien. Im Zusammenhange damit drängte sich ihnen auch die Beobachtung auf, dass durchschnittlich die Wohlthäter fester an denen hingen, denen sie wohlgethan hatten, als diese an ihnen. Wenn dies Perikles bei Thukydides (2, 40, 4) in den Worten ausspricht: „Fester anhänglich ist der, der durch sein Handeln den Dank verdient hat, so dass er den ihm geschuldeten durch Wohlwollen bei dem, dem er das Dankenswerthe erwiesen hat, aufrecht hält, nachlässiger dagegen der, der ihn schuldet, indem er weiss, dass er nicht zur Dankgewinnung, sondern zur Abtragung der Schuld das Gute erwidert", so deutet er damit zugleich die Erklärungsweise an, welche Aristoteles in der nikomachischen Ethik (9, 7) als die bei seinen Landsleuten gewöhnliche bezeichnet. Sie liebten es das Verhältniss unter dem Bilde eines Gläubigers und eines Schuldners zu betrachten, von welchen der eine das natürliche Streben hat das Wohlergehen und damit die Zahlungsfähigkeit des Schuldners zu erhalten, während dem andern das Vorhandensein des Gläubigers unangenehm ist. Indessen behandelt Aristoteles selbst die Sache mit mehr Billigkeit und zugleich mit grösserer psychologischer Wahrheit, indem er sie daraus erklärt, dass der Wohlthäter geneigt ist Folge

und Gegenstand der Wohlthat einigermaassen wie sein Geschöpf anzusehen und darum diesem eine ähnliche Liebe zuwendet wie ein Vater seinem Kinde oder wie ein Dichter seinem Werke, während dem Empfänger mit der Zeit die Erinnerung für das Bedürfniss schwindet, zu dessen Befriedigung die Wohlthat diente.

Wenn Xenophon im Anschluss an seinen Lehrer Sokrates die Dankbarkeit unter den allgemeineren Begriff der Gerechtigkeit brachte, so hatte daran eine Vorstellung ihren Antheil, welche einer Angabe der eudemischen Ethik (1132 b 22) zufolge vornehmlich durch die Pythagoreer verbreitet worden sein soll. Anknüpfend an einen dem Rhadamanthys zugeschriebenen Satz (*εἴ κε πάθοι τὰ κ' ἔρεξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο*) verlegten sie das Wesen der Gerechtigkeit in die Wiedervergeltung — das *ἀντεπεπονθός* —, wie es scheint ohne dabei zwischen dem Thun des Richters und dem des Einzelnen, der auf Grund seiner persönlichen Empfindung das durch Andere Erlebte erwidert, einen Unterschied zu machen, und so gestalteten sich von ihrem Standpunkt aus Lohn und Strafe sowie Dank und Rache zu Ausflüssen des gleichen sittlichen Bedürfnisses. Dass dadurch auch die Rache zu einem nothwendigen Faktor wird, entsprach dem Volksgefühle, welches nicht ablassen konnte sie zu fordern, allein darf sie wirklich als dem Danke gleichwerthig gelten und in welchem Umfange ist sie berechtigt? Dies leitet uns zu einem der schwierigsten ethischen Probleme, hinsichtlich dessen die Ansicht des griechischen Alterthums keineswegs eine völlig feste war.

Die pythagoreische Formel fasste nicht bloss die Dankbarkeit und die Rache als zwei Seiten derselben Sache auf, sondern brachte auch beide in unmittelbaren Zusammenhang mit dem Gedanken der Belohnung und Bestrafung: wer das von Anderen erfahrene Gute oder Schlimme erwidert, handelt gleichsam als Richter in eigener Angelegenheit. Diese Betrachtungsweise erscheint zunächst nur als ein Versuch für Verschiedenartiges einen gemeinsamen Gesichtspunkt zu finden, allein in Folge eines natürlichen Zuges des menschlichen Gemüths enthält sie ein Moment psychologischer Wahrheit, das nicht unbeachtet bleiben darf. Der Mensch ist immer geneigt sein Urtheil über einen Andern grossentheils von dessen Verhalten gegen ihn selbst, sein Urtheil über eine fremde Handlung von der Art, wie er von ihr betroffen wird, abhängig zu machen; nicht ungern erblickt er in der ihm erwiesenen Wohlthat das Kennzeichen eines guten Charakters; zwischen dem Unrecht überhaupt und der ihm selbst

widerfahrenen Unbill einen Unterschied festzuhalten wird ihm schwer. Bei den Griechen wird dies namentlich auch dadurch fühlbar, dass ihre Sprache für das allgemeine sittliche Verhalten und für das gegen einzelne Personen zum Theil dieselben Bezeichnungsformen des Lobes und des Tadels anwendet, denn was in dieser Hinsicht nach dem früher (S. 276) Angeführten von den billigenden Worten gilt, das gilt auch von den missbilligenden. Mit bemerkenswerther Doppelseitigkeit hat der gleiche verbale Ausdruck — ἀδικεῖν — ebenso wie das deutsche ‚Unrecht' je nach dem Zusammenhange bald die allgemeine und bald die persönliche Beziehung, und wenn Demokritos (Fr. 149) es für ein Merkmal von Hochherzigkeit erklärt einen Verstoss — πλημμελείην — sanftmüthig ertragen zu können, so lässt das gewählte Wort eine Deutung in beiden Richtungen zu. Auch auf das Entschuldigen, Verzeihen oder Vergeben erstreckt sich die Analogie, denn ob man dies einer Verfehlung oder einer Beleidigung gegenüber thut, erscheint für das Gefühl nicht als etwas wesentlich Anderes, und wenn z. B. Araspas in Xenophon's Kyropädie (6, 1, 37) den Kyros als ‚nachsichtig gegen die menschlichen Verfehlungen' — συγγνώμων τῶν ἀνθρωπίνων ἁμαρτημάτων — rühmt, so ist in dem Falle, an welchen dabei zunächst gedacht wird, recht eigentlich in der Verfehlung zugleich eine Beleidigung enthalten. Allein dennoch war die Begrenzung, innerhalb deren nach den Begriffen der Griechen für die erstere Sphäre das Vergeben verlangt wurde, nicht sogleich auf die letztere übertragbar, denn nicht ebenso wie von der Schwere und Absichtlichkeit einer Verschuldung konnte man lediglich von der Grösse einer persönlichen Unbill das Verhalten gegen ihren Urheber abhängig machen. Wie man es einzurichten, bis zu welchem Grade man dem dadurch geweckten Unwillen nachzuleben und Ausdruck zu geben habe, ist eine Frage, die das Denken und Empfinden der Griechen sehr viel beschäftigt hat. Sie bildet in gewissem Sinne das Hauptmotiv des ältesten uns bekannten griechischen Gedichts. Dass Achilleus sich in Folge der gewaltsamen Entführung der Briseis von Agamemnon feindselig abwendet und durch Nichttheilnahme an dem Kampfe sich an ihm zu rächen sucht, ist der Ausfluss eines natürlichen Gefühles und gereicht ihm in den Augen der Mithandelnden und des Dichters nicht zum Vorwurfe; aber dass er auch noch, als Agamemnon das Geschehene gut zu machen sucht, unversöhnlich bleibt und sich selbst dem Zureden seines väterlichen Freundes Phönix unzugänglich zeigt, ist sein Unrecht, das er hart

büssen muss. Die Anrede, welche dieser im neunten Buche (434—605) an ihn hält, bezeichnet die Gesinnung, welche gefordert wird, auf das deutlichste. Wie die Götter nicht unerbittlich sind, sondern durch Opfer und Gebete ihren Sinn erweichen lassen, so ziemt es auch dem Menschen den Bitten des Beleidigers sein Ohr zu eröffnen: sind doch die Bitten die Töchter des Zeus und verklagen den, der ihnen unzugänglich bleibt, bei ihrem göttlichen Vater. Obwohl hierbei zunächst die Anerkennung der Schuld von Seiten des Beleidigers den Ausgangspunkt der Betrachtung bildet, so wird man doch schwerlich irren, wenn man darin als das Maassgebende eine umfassendere Anschauung voraussetzt, welche mit dem Mittelpunkte der griechischen Denkweise eng zusammenhängt. Tiefer als irgend etwas wurzelte in dem griechischen Sinne der Widerwille gegen die Hybris. Ein Grieche, der gegen die Hybris gleichgültig gewesen wäre, die in der ihm selbst widerfahrenen schweren Kränkung lag, hätte diese Empfindung verleugnet, aber derjenige, der seinem Rachedurst keine Grenzen zu setzen wusste, verfiel damit selbst in Hybris.

Diese Auffassung bietet den Schlüssel zur Lösung vieler Widersprüche, welche in den Aeusserungen über die Nothwendigkeit des Vergeltens und die des Vergebens auf den ersten Blick zu liegen scheinen. Ohne Zweifel enthielt der Ausspruch des weisen Chilon: „Wenn du beleidigt wirst, so versöhne dich, wenn du aber mit Hybris behandelt wirst, so räche dich“ (Stob. 3, 79) einen allgemeiner anerkannten Grundsatz. Allerdings wurde die Bestimmung des Punktes, bei welchem die nicht zu duldende Hybris beginnt, dadurch zur Sache des sittlichen Taktes, so dass die Grenze je nach Gemüthsart und Denkweise verschieden gezogen werden konnte. Gewiss empfanden die meisten Griechen ebenso wie der Sprecher in der demosthenischen Rede gegen Timokrates, der, weil er von Androtion ungerechter Weise des Vatermordes angeklagt worden war, diesen als seinen nicht zu versöhnenden Feind (ἀδιάλλακτος ἐχθρός, s. §. 8) ansah und sich deshalb bei sich bietender Gelegenheit durch eine gerichtliche Klage an ihm rächte. Dagegen erscheint ein gewisses leichtes Hinnehmen nicht zu schwerer Unbill als die Sache eines edlen und freien Sinnes und der richtigen Selbsterziehung, ein Gedanke, dem namentlich die Spruchweisen der vorattischen Periode gern Ausdruck verliehen haben. Von Thales wird der Ausspruch berichtet: „Ertrage Kleines von deinem Nächsten“ (Stob. 3, 79). Dem Pittakos wird das allerdings auch in abweichender Form [24]) überlieferte

Wort beigelegt: „Verzeihung ist besser als Rache, denn jene ist die Sache einer sanften, diese die einer wilden Natur" (Stob. 19, 14). Ein Spruch des Pythagoras lautet: „Halte die Erziehung für eine grosse, durch welche du die Unerzogenheit ertragen kannst" (Stob. 19, 8), worin zugleich die Voraussetzung bemerkenswerth ist, dass der Beleidiger nur aus Mangel an Bildung handelt. Chilon soll auf die Frage, was schwer sei, geantwortet haben, es zu ertragen, wenn man beleidigt werde (Diog. L. 1, 69), und die damit angedeutete Forderung hat bei seinen spartanischen Landsleuten offenbar eine gewisse sprüchwörtliche Geltung erlangt. In ihren Gebeten soll der Wunsch Beleidigungen ertragen zu können regelmässig seine Stelle gefunden haben (Plut. M. 239 a); Chilon selbst soll seinem Bruder, der nicht wie er mit dem Ephorat betraut wurde und sich dadurch zurückgesetzt fühlte, als Grund davon angegeben haben, er könne nicht gleich ihm Beleidigungen ertragen (Diog. L. 1, 68); dieselbe Antwort soll von dem Könige Teleklos gegeben worden sein, als sein Bruder sich beklagte, dass die Bürger ihm viel unfreundlicher begegneten als jenem (Plut. M. 190 a). Die Formel der Spartaner hat sogar in eine Komödie Menander's Aufnahme gefunden, in welcher ein Satz vorkam, der denjenigen für den besten Mann erklärte, der die meisten Beleidigungen zu ertragen weiss (Fr. 95)[25].

Als ihre Grundlage tritt deutlich der in der Fassung Chilon's am bestimmtesten sich ausprägende Gedanke hervor, dass das verlangte Verzeihen Selbstüberwindung kostet und dass das dem Menschen an und für sich Natürliche die Hingebung an den Zorn und das Sinnen auf Rache ist. Wie sehr die Leidenschaft des Zornes die Gemüther der Griechen beherrschte, hat schon unsere Erörterung der Ursachen der sittlichen Verfehlung gezeigt (Bd. 1, S. 260. 261), und ebenso fehlt es nicht an Aeusserungen, welche erkennen lassen, wie leicht eine wilde Rachsucht zur Triebfeder ihres Handelns werden konnte. Vielleicht das lebendigste Bild davon innerhalb der erhaltenen Litteratur malt Aristophanes in den Bewohnern von Acharnä aus, aus denen er den Chor seiner Acharner zusammensetzt und die in ihrem ungestümen Eifer für die Zerstörung ihrer Weingärten durch die Spartaner Genugthuung zu erlangen den Gedanken an Friedensschluss nicht ertragen können. Ohne den Beisatz des Komischen, der hier durch den Charakter der Schilderung bedingt ist, tritt uns eine verwandte Sinnesart in den Versen entgegen, in denen Theognis die Räuber seines Besitzes mit Vernichtung bedroht (343

—350), sowie in dem von Aias bei Sophokles gegen die Atriden ausgestossenen Fluche (835—844). Auch Euripides weiss Entsprechendes zur Darstellung zu bringen. Die Worte, in welchen in seiner Andromache Orestes den Entschluss kundgiebt den Neoptolemos zu verderben, weil er ihn Muttermörder gescholten und trotzig von sich gewiesen hat (993—1008), der Ausdruck der Freude seiner Medea über den durch die Tödtung ihrer eigenen Kinder dem Iason bereiteten Schmerz (1351—1404) athmen eine Stärke des Gefühls für die Süssigkeit der Rache, wie sie der Dichter ohne Zweifel auch in seiner Umgebung zu beobachten Gelegenheit gehabt hatte, wenngleich er sie hier zur Charakteristik des Peloponnesiers und der Barbarin benutzt. Selbstverständlich musste eine Rache, wie diese Barbarin sie übt, durch ihre Maasslosigkeit den hellenischen Sinn verletzen, und ähnlich wie hier der Dichter nimmt Herodot zweimal Veranlassung seinen Lesern warnende Beispiele derartiger Uebertreibungen vorzuführen. Sein Astyages hat dem Harpagos, um ihn für seinen Ungehorsam zu züchtigen, das Fleisch seines Sohnes zur Speise vorgesetzt und wird dafür von den Göttern durch die Verblendung bestraft, dass er den unglücklichen Vater zu seinem Feldherrn ernennt und so selbst in sein Verderben eilt (1, 119. 127). Das zweite Beispiel ist das der Kyrenäerin Pheretime. Sie hat die vornehmen Barkäer, welche ihren Sohn getödtet hatten, rings um die Mauer ihrer Stadt an Pfähle schlagen und ihren Frauen die Brüste abschneiden lassen, aber büsst dies durch eine schreckliche Würmerkrankheit (4, 202. 205), und der Geschichtsschreiber knüpft daran die Bemerkung, dass zu starke Rachethaten von Seiten der Menschen den Göttern verhasst sind (*ἀνθρώποισι αἱ λίην ἰσχυραὶ τιμωρίαι πρὸς θεῶν ἐπίφθονοι γίνονται*)[26]. Dagegen erscheint eine in ihren Schranken bleibende Vergeltung des erlittenen Uebeln als etwas durchaus Normales. Um die Erwiderung der Täuschung durch Täuschung dem Oedipus gegenüber zu rechtfertigen beruft sich der Chor des Oedipus auf Kolonos (228—233) auf den Satz, dass keinem vom Schicksal dafür Busse zu Theil werde, wenn er das zuvor Erlittene vergelte, und spricht diesen in einer Form aus, die an seiner so zu sagen dogmatischen Geltung keinen Zweifel gestattet (*οὐδενὶ μοιριδία τίσις ἔρχεται ὧν προπάθῃ τὸ τίνειν*). Der mit der populären Moral so gern in Uebereinstimmung bleibende Demokritos erklärt es für ein Kennzeichen der Klugheit sich vor bevorstehender Unbill zu hüten, dagegen für eines von Stumpfheit sich für die schon erfahrene nicht zu rächen

(Fr. 201), und er bedient sich dabei eines Verbum — ἀμύνεσθαι —, welches in charakteristischer Weise die Thatsache wiederspiegelt, dass in der Volksanschauung die Selbstvertheidigung zu unterlassen schien, wer die Vergeltung verabsäumte, denn es vereinigt die Bedeutung dieser mit der der Abwehr. So findet denn auch Archilochos in einem uns erhaltenen Bruchstücke (65) kein Arg darin sich zu rühmen, dass er ein Bedeutendes wenigstens verstehe, nämlich dem, der ihm Schlimmes erwiesen, es reichlich mit Schlimmem heimzugeben. Wo die Grenzen des Wünschens nicht überschritten wurden, scheint die Phantasie hier und da in dem Gedanken einer gewissen Maassgleichheit zwischen den selbst erlittenen Uebeln und denen, die deren Urheber treffen sollten, ihre Befriedigung gesucht zu haben; wenigstens finden sich hiervon bei Sophokles mehrfach Beispiele. Herakles in den Trachinierinnen (1038) verlangt, dass Deianeira gerade einen solchen Untergang finde wie sie ihm bereitet hat; Philoktetes wiegt sich in der Vorstellung, die Atriden und Odysseus könnten ebenso lange einer schmerzhaften Krankheit unterworfen sein wie er (Phil. 794. 1113); Antigone wünscht dem Kreon für den Fall seines Unrechts genau so viel Schlimmes — μὴ πλείω κακά — als er ihr zufügte (Ant. 927).

Immerhin schränkte sich auf dem Boden der realen Verhältnisse der geschichtlichen Zeit die Berechtigung dem Rachebegehren nachzugehen dadurch ein, dass die öffentliche Ordnung und die sonstigen Interessen des Staates nicht darunter leiden durften. Es ist früher (S. 128—130) dargelegt worden, wie das Gesetz die an sich nicht bloss erlaubte, sondern gebotene Blutrache für ermordete Anverwandte an die Form der feierlichen Anklage band, und auch in leichteren Fällen war selbstverständlich die gerichtliche Verfolgung des Beleidigers das naturgemässe Mittel um sich Genugthuung zu verschaffen. Allein edlere Naturen vergassen nicht, dass auch dieses nicht auf Kosten des Gemeinwohls in Anwendung gesetzt werden durfte; darum ist es einer der schwersten Vorwürfe, welche Demosthenes gegen Aeschines erhebt, dass dieser bei den Processen, die er anstrenge, ohne jede Rücksicht auf das Staatsinteresse ausschliesslich von seinen Privatfeindschaften sich leiten lasse, während er für sich selbst das entgegengesetzte Verhalten in Anspruch nimmt (18, 277. 307; vergl. 8, 71). Aber auch sonst galt es nicht für anständig jede Civilstreitigkeit ohne Weiteres an die Gerichte zu bringen; vielmehr heftete sich an die Processsucht ein entschiedener Makel. Isokrates rechnet

es sich, wie er in der Rede über den Vermögenstausch (27) aus einander setzt, zur besonderen Ehre an, dass weder ein Richter noch ein Schiedsrichter jemals Veranlassung gehabt habe sich mit seinen Angelegenheiten zu beschäftigen, indem er sich gegen Andere nie etwas habe zu Schulden kommen lassen und, wenn ihm Unrecht geschah, immer Gelegenheit zu einem freundschaftlichen Ausgleich gefunden habe. Diejenigen aber, welche Processe beginnen, lieben es zu versichern, dass sie zu dem Wege Rechtens erst nach Erschöpfung aller Vergleichsversuche geschritten seien: so thut es der Sprecher in des Demosthenes Rede gegen Spudias (1); so der in der Rede gegen Phänippos (12); so sagt auch der in der Rede gegen Dionysodoros, er habe, um nicht processsüchtig zu erscheinen, Anfangs einen Theil der ihm rechtmässig zustehenden Ansprüche fallen lassen (14). Auch die Art, wie Mantitheos in der Rede gegen Böotos über die Mitgift (32) die Vorstellung widerlegt, als ob sein Gegner ein allen Geschäften fern stehender und nicht processsüchtiger Mann (*ἀπράγμων καὶ οὐ φιλόδικος*) sei, lässt das günstige Vorurtheil erkennen, welches einem solchen entgegentritt, nicht minder die Geflissentlichkeit, mit welcher in Antiphon's zweiter Tetralogie (*β*, 1) der Angeklagte seine eigene Neuheit in Processen hervorhebt. Dass man in Criminalprocessen durchschnittlich nur den persönlichen Feind des Anzuklagenden als zur Anklage berufen ansah, ist bei Erörterung der staatlichen Pflichten zur Sprache gekommen (S. 254).

Entstand aber die Frage, ob man verzeihen solle oder nicht, so galt für ihre Beantwortung die seit dem Augenblicke der Beleidigung verflossene Zeit als ein sehr wichtiger Faktor. Wenn Aristoteles in der Rhetorik (1380b 6) sagt, die Zeit stille den Zorn (*παύει ὀργὴν ὁ χρόνος*), so giebt er damit dem eine kurze Form, was als Richtschnur des Urtheils von jeher das Bewusstsein beherrscht hat. Schon an dem Achilleus Homer's fühlt man einigermaassen, dass sein augenblickliches Aufbrausen nach der erlittenen schweren Kränkung als ein durchaus Natürliches betrachtet wird, die lange Fortsetzung seines Zornes aber auch abgesehen von der von Agamemnon angebotenen Genugthuung über das Richtige hinausgeht. Und die Folgezeit hat diese Anschauung immer mehr ausgebildet. Die pythagoreische Sentenz, man solle den Umriss des Topfes in der Asche verwischen (Diog. L. 8, 17), wird in Plutarch's Tischreden (728 b) dahin erläutert, dass man jede Spur dereinstigen Zornes auslöschen und jede Erinnerung an erfahrenes Schlimme aus seinem Gemüthe austilgen

solle. Die Attiker sprechen den gleichen Grundsatz wiederholt mit Vorliebe aus und lassen selbst einen Zorn, der erst längere Zeit nach der empfangenen Beleidigung zum Ausbruche kommt, nicht gelten. In der Rede gegen Meidias (41) schneidet Demosthenes seinem Gegner den Einwand, er habe im Zorn gehandelt, durch die Bemerkung ab, dass dies wohl gesagt werden könne, wenn jemand sich im Augenblick ohne vorherige Ueberlegung zu etwas hinreissen lasse, dass er aber augenscheinlich mit Ueberlegung Hybris begehe, wenn er anhaltend viele Tage hindurch gegen die Gesetze handle. In der Rede gegen Pantänetos (2) lässt derselbe Redner den Nikobulos sagen, Pantänetos würde ihn, wenn sein Vorgeben richtig wäre, gleich zur Zeit des zwischen ihnen getroffenen Uebereinkommens belangt haben, da alle Menschen unmittelbar nach der empfangenen Beleidigung mehr zu zürnen pflegten als wenn ein längerer Zeitraum dazwischen liege. In Lysias' Rede gegen Simon (39) heisst es: „Der grösste und einleuchtendste Beweis von allen aber ist dieser: der, der von mir gekränkt und verfolgt ist, wie er behauptet, wagte in vier Jahren seine Klage nicht vor euch zu bringen; und die Uebrigen suchen, wenn sie lieben und des Begehrten beraubt und geschlagen werden, sich im Zorn sogleich zu rächen, dieser aber lange Zeit hinterher." Demosthenes wendet die hierbei zu Grunde liegende Anschauung sogar einmal (23, 60) zur Erläuterung des Gesetzes an, welches die sogleich geschehende Tödtung eines Räubers in der Abwehr für straflos erklärt, indem er darauf aufmerksam macht, dass das hinzugefügte ‚sogleich' die Möglichkeit einer überlegten Nachstellung gegen den Schuldigen ausschliesst. Wohl wurde unter dem Einflusse der Beobachtung, dass Undankbarkeit eine häufige Sache war, zuweilen der Satz gehört, die Menschen pflegten eine bessere Erinnerung dafür zu haben, wenn sie Uebles erduldet als wenn sie Gutes empfangen hätten, allein ein Redner, der desselben Erwähnung thut (Pseudolys. 20, 32), erklärt ihn geradezu für den schlechtesten von allen Sätzen, und Xenophon bezeichnet in der Rede, mit welcher er sich in der Anabasis (5, 8, 26) vor seinen Soldaten vertheidigt, das entgegengesetzte Verhalten als das durch menschliches und göttliches Recht gebotene. Hiermit im Einklange galt das im Gedächtniss bewahren des Schlimmen oder, wie wir das griechische Verbum wohl wiedergeben können, das Nachtragen — *μνησικακεῖν* — als unedel, das Vermeiden desselben als Frucht wahrer Bildung. Nach dieser Seite ist vorzugsweise lehrreich, dass Aeschines (3, 208) das ‚nicht nachtra-

gen' das schönste aus der Erziehung hervorgehende Wort nennt. Zu den Zügen, mit denen Aristoteles im vierten Buche der nikomachischen Ethik den Hochherzigen ausstattet, gehört der, dass er 'nicht nachzutragen geneigt' — οὐ μνησίκακος — ist (1125 a 3); eben darin besteht dem zweiten Buche der Rhetorik (1381 b 4) zufolge eine wichtige empfehlende Eigenschaft dessen, den man zum Freunde wählt. Gern rühmten die Athener den grossartigen Sinn, mit welchem die aus Phyle zurückgekehrten Demokraten nach dem Sturze der Dreissig jede Erinnerung an die früher erduldeten Leiden aus ihren Herzen auslöschten und im Interesse des Vaterlandes einen neuen Bund der Eintracht mit ihren ehemaligen Gegnern schlossen. So beruft sich z. B. Aeschines, indem er jenes goldene Wort 'nicht nachtragen' als von ihnen gesprochen anführt, an der eben berührten Stelle auf sie und setzt ihre Weise der des Demosthenes entgegen, der alten Parteihader von Neuem zu entzünden sucht. Aehnlich hält sie Lysias in der Rede über das Vermögen des Bruders des Nikias denen als Beispiel vor, die aus gewinnsüchtiger Absicht an die politische Vergangenheit der Familie des Sprechers grundlose Vorwürfe knüpfen (18. 19), wobei er die Bemerkung einfliessen lässt, dass es immerhin verzeihlicher gewesen sein würde kurz nach der Rückkehr, als der Zorn noch frisch war, nachzutragen als so lange hinterher sich der Rache wegen des ehemals Geschehenen zuzuwenden. An anderen Stellen heben sowohl Aeschines (2, 176) als Isokrates (18, 2. 3. 23. 24; vergl. 16, 43) und Andokides (1, 90. 91; vergl. 1, 81) als eine wichtige und anerkennenswerthe Seite der damaligen Hergänge hervor, dass die Bürger den gefassten Entschluss, für den die angegebene Formel 'nicht nachtragen' die stehende ist, durch feierliche Eide bekräftigt haben. Im Zusammenhange damit sagt der letztgenannte Redner (1, 95) spottend von einem Athener, der unter der Herrschaft der Dreissig Mitglied des Rathes gewesen war und nach ihrem Sturze den eifrigen Demokraten spielte, er sei ein 'sich selbst gegenüber nachtragender' — μνησικακῶν αὐτὸς αὑτῷ —; als das damals befolgte Vorbild aber stellt er ein ähnliches Verhalten der Vorfahren zur Zeit der Perserkriege dar, wodurch auf den allgemeinen Charakter seiner Landsleute ein noch günstigeres Licht fällt (1, 108. 109). Und da die Griechen die Grundsätze, welche für das Benehmen des Mitbürgers gegen den Mitbürger sowie überhaupt des Einzelnen gegen den Einzelnen maassgebend sind, auf die Beziehungen von Staat zu Staat zu übertragen liebten, so wurde es Sitte das 'nicht nachtragen' auch

für die auswärtige Politik zur Regel zu machen und ein davon abweichendes Verhalten als unedel zu brandmarken, eine Betrachtungsweise, die dann freilich leicht dienen konnte um einen durch die Veränderung der Interessen herbeigeführten Wechsel in den Bündnissen zu rechtfertigen. So sagt der platäische Redner im Plataikos des Isokrates (14), dass, während die Spartaner wohl einen Grund gehabt hätten die Platäer zu züchtigen, es den Thebanern nicht geziemt habe ihnen im Frieden das früher Geschehene nachzutragen. Demosthenes führt in der Rede über die Freiheit der Rhodier (14—16) den Gedanken aus, dass die Rhodier, durch Schaden klug geworden, den Werth eines Bündnisses mit Athen eingesehen haben, und zieht daraus die Folgerung, dass man ihnen nichts nachtragen, sondern sie retten müsse. In der über die Krone preist er unter Anführung geschichtlicher Beispiele die Politik Athen's, welches da niemals nachzutragen und ängstlich zu rechnen pflegte, wo es sich um die Freiheit und Sicherheit Griechenlands handelte: für ihn selbst ergiebt sich daraus der Schluss, dass er als Berather seiner Vaterstadt dieser Tradition nicht untreu werden und nicht empfehlen durfte den Schutz suchenden Byzantiern das nachzutragen, worin sie gegen Athen gefehlt hatten (95—101; vergl. 94). Ueberall kehrt hier der Begriff des Nachtragens in einer Weise wieder, welche deutlich empfinden lässt, wie sehr sich daran die Vorstellung von etwas durchaus Unedlem knüpft [27]). Und einmal, in der Rede gegen Aristokrates, hat der Redner sogar Gelegenheit eine falsche Anwendung des allgemein als richtig anerkannten Satzes zu bekämpfen: er erwidert nämlich denen, die ihn zu Gunsten des Kersobleptes und Charidemos geltend machen, dass er auf deren Fall nicht passe, da die Genannten nicht alte Feindschaft in Freundschaft zu verwandeln gesucht, sondern unter dem Scheine der Freundschaft den athenischen Staat geschädigt haben (191—193). Dabei hebt er hervor, wie nicht jedes Beachten der Vergangenheit eines Mannes ein Nachtragen in jenem gehässigen Sinne einschliesst, und sagt: „Und darüber, dass man nicht nachtragen soll, denke ich meinestheils so: wer dergleichen Dinge prüft um etwas Schlimmes zuzufügen, trägt nach; wer es aber in das Auge fasst um nicht geschädigt zu werden sondern sich zu hüten, ist verständig."

Aber auch zu der vom Volksbewusstsein festgehaltenen Anschauung, dass die Rache des Augenblicks natürlich und geboten sei, bildete sich in der Philosophie ein vollständiger Gegensatz aus. Uns tritt er zuerst in der Speculation Platon's entgegen, jedoch deutet

dieser Denker selbst an, dass er damit schon zu seiner Zeit nicht gänzlich allein stand, wenn auch seine Gesinnungsgenossen nicht zahlreich waren. Er widerspricht nämlich im Kriton (49 a—e) durch den Mund des Sokrates der Behauptung, dass man das erfahrene Unrecht durch Unrecht erwidern oder für erlittenes Ueble wieder Uebles zufügen müsse, indem man überhaupt niemals Anderen Uebles zufügen noch ihnen Unrecht thun dürfe, und lässt ihn darauf dem Kriton gegenüber so fortfahren: „denn ich weiss, dass jetzt und in Zukunft nur einige Wenige dieser Ansicht sind und sein werden. Für die nun, welche diese Ansicht hegen, und für die, welche sie nicht hegen, giebt es keine gemeinschaftliche Berathung, sondern nothwendig müssen sie einander verachten, indem die einen auf die Rathschlüsse der anderen blicken. Sieh nun auch du gar wohl zu, ob du mit mir gemeinsame Sache machst und dieselbe Ansicht hegst; und lass uns bei unserer Ueberlegung davon ausgehen, dass es niemals recht ist zu beleidigen oder wieder zu beleidigen oder, wenn man Uebles erfährt, es durch Wiederzufügung von Ueblem zu vergelten; oder stehst du davon ab und schliesst dich dem Ausgangspunkte nicht an?“ Die Unzufriedenheit, welche Kallikles im Gorgias (486 c) über Leute von der Art des Sokrates äussert, denen man, wie er mit absichtlich stark aufgetragener Ausdrucksfärbung sagt, ungestraft eine Ohrfeige geben kann, enthält gleichfalls einen Fingerzeig dafür, dass die Vertreter der populären Auffassung öfter Anlass hatten einer ihnen so fremdartigen Sinnesweise entgegenzutreten. Wenn Platon an einer andern Stelle des eben genannten Dialogs (474 b—475 e) den Nachweis liefert, dass Unrechtthun schlimmer ist als Unrechtleiden, und dadurch die Bedeutung, welche das letztere in den Augen der Meisten hat, verkleinert, so dient auch dies zur Unterstützung des von ihm vertheidigten Standpunktes; und es kommt ihm hierbei ebenso wie in der Ausführung im Kriton der Doppelsinn des durch ‚Unrechtthun' übersetzten Wortes — ἀδικεῖν — (s. oben S. 310) zu Statten, in welches sowohl die Bezeichnung der persönlichen Unbill als die des moralischen Unrechts gelegt werden kann. Auch in der Apologie lässt er seinen Lehrer Sokrates Dinge vortragen, die völlig auf seine eigene Betrachtungsweise hinauskommen. Derselbe sagt nämlich in ihr, Meletos und Anytos können ihn nicht schädigen, da es unmöglich sei, dass ein besserer Mann von einem schlechteren geschädigt werde, und da die Hinrichtung, die Verbannung oder die Belegung mit Atimie, welche sie ihm etwa bereiten könnten, kein so schlimmes Uebel sei

als der sittliche Nachtheil, den der erleidet, der einen Mann ungerechter Weise zu tödten versucht (30 c. d). Auf den ersten Blick kann es scheinen, als ob hiermit, entgegen der sonstigen Tendenz und Anlage jener Vertheidigungsrede, etwas dem geschichtlichen Sokrates völlig Fremdes ausgesprochen wird, denn dieser pflegte sich nach Xenophon's Zeugniss zu der Ansicht zu bekennen, dass es die Bestimmung des Mannes sei die Freunde in der Zufügung von Gutem und die Feinde in der Zufügung von Schlimmem zu übertreffen [28]). Dennoch liegt darin kein unbedingter Widerspruch. Unsere Erörterung der Feindschaft im achten Kapitel wird noch weiter darzulegen haben, wie die Begriffe des persönlichen Beleidigers und des Feindes keineswegs zusammenfallen; eben darum aber erscheint die Unempfindlichkeit gegen persönliche Kränkung mit einem scharfen und selbst vernichtenden Entgegentreten gegen den, den man aus sonstigen Gründen als Feind zu behandeln das Recht hat, noch durchaus vereinbar, und das um so mehr, da die angeführte Stelle auf die Unebenbürtigkeit der Gegner ein so starkes Gewicht legt. Allerdings enthält die in ihr zum Ausdruck kommende Anschauung den Keim jener vollkommenen Gleichgültigkeit, welche die Philosophen des späteren Alterthums allen Beleidigungen entgegenzusetzen empfahlen, wie ja überhaupt die heitere Seelenruhe, mit welcher Sokrates dem Tode entgegenging, für den von allen Stürmen des Lebens unberührten Gleichmuth vorbildlich ist, in dem jene ihr sittliches Ideal erblickten. Schon der Stifter der kynischen Schule, Antisthenes [29]), soll es auf Anlass eines von Platon ihm gemachten Vorwurfs für eine königliche Eigenschaft erklärt haben sich tadeln zu lassen, wenn man recht handle (Diog. L. 6, 3; Epiktet Diss. 4, 6, 20; M. Aurel 7, 36); die am allgemeinsten anerkannte Consequenz der aufgestellten Forderung aber war die, dass man von dem Weisen wenn möglich die völlige Freiheit von der Leidenschaft des Zornes oder doch wenigstens ein energisches Niederkämpfen derselben verlangte. Daher das Wohlgefallen, mit welchem in den philosophirenden Kreisen auf einen Zug aus dem Leben Platon's, über den uns eine Reihe von Berichten vorliegt, als auf ein zu befolgendes Vorbild hingewiesen wurde: derselbe soll die Bestrafung eines naschhaften Sklaven, gegen den er schon den Stock erhoben hatte, nach den einen unterlassen nach den andern einem gerade hinzukommenden Schüler übertragen haben, weil er sich selbst von Zorn ergriffen fühlte und in dieser Stimmung nicht handeln wollte [30]). Vermöge der allgemeinen

Neigung Derartiges mannigfach auszuschmücken und auf verschiedene Personen zu übertragen legte man auch dem Archytas und dem Spartanerkönige Charillos ein ganz ähnliches Verhalten bei [31]), liess es aber auch nicht an einem Gegenbilde dazu fehlen. Man wusste nämlich von Plutarch zu erzählen, er habe einem Sklaven, der eine ihm zuertheilte Züchtigung mit den philosophischen Theorieen seines Herrn in Widerspruch finden wollte, zur Antwort gegeben, seine leidenschaftslose Miene und Haltung zeige zur Genüge, dass er nicht unter der Herrschaft des Zornes jene Strafe über ihn verhänge (Gell. n. A. 1, 26). Eine sehr hervorragende Rolle spielte die Aechtung des Zornes in dem Systeme der Stoiker, aber auch die platonischen Gedanken, dass der Weise von der Unbill nicht berührt wird und dass diese nicht den schädigt, dem sie zugefügt wird, sondern den, der sie zufügt, waren dem Zenon und Chrysippos geläufig (Diog. L. 7, 123; Stob. ecl. eth. 2, 6, 6 p. 200. 204. 226) und kehren vielfach bei den Stoikern der römischen Kaiserzeit wieder; bei Seneca tritt dazu der weitere Gesichtspunkt, dass ein jeder der Verfehlung unterworfen sei und daher gegen den andern Fehlenden Schonung üben müsse [32]). Selbst Plutarch, in so vielem Anderen ein Gegner der stoischen Schule, äussert sich über diesen Punkt in seiner Abhandlung über den Gleichmuth in einem dem ihrigen durchaus verwandten Sinne. Dass auch die Epikureer deren Standpunkt im Wesentlichen theilten und sich nur um ein Weniges mehr dem unmittelbaren Empfinden des natürlichen Menschen anbequemten, zeigen die Ausführungen in der Schrift des Philodemos über den Zorn [33]): nach diesen ist es in der Ordnung, dass der Weise von einer ihm zugefügten Beleidigung gemüthlich berührt wird und insofern einem mässigen Zorne in seiner Seele Raum giebt, nicht aber dass er sich dadurch zu heftiger Unruhe und zum Rachebegehren hinreissen lässt. Zugleich erfahren wir daraus (col. 43—46), dass die Vorgänger des Verfassers einen Namensunterschied zwischen einem stärkeren, den Gedanken an die Süssigkeit der Rache einschliessenden Zorne — dem *θυμός* — und einem gelinderen — der *ὀργή* — gemacht hatten, und selbstverständlich hat nach seiner eigenen Auffassung nur der letztere innerhalb gewisser Grenzen eine Berechtigung [34]).

Anders als diese von dem Volksbewusstsein sich loslösenden Idealisten urtheilt der grosse ethische Realist, Aristoteles, dessen Anhänger denn freilich von ihnen deshalb mannigfach bekämpft wurden [35]). Er untersucht im eilften Kapitel des vierten Buches der

nikomachischen Ethik den ethischen Werth des Zornmuthes und der Sanftmuth, indem er dabei zunächst die mit diesen Worten bezeichneten Gemüthsbeschaffenheiten in das Auge fasst, aber doch auch ihre Aeusserungen in Handlungen des Strafens und Vergebens berücksichtigt. Ihm ist die Sanftmuth die Mitte zwischen den beiden Extremen des Jähzornes und der Unempfindlichkeit, freilich eine Mitte, welche sich etwas mehr dem letzteren Extreme nähert, da der Sanftmüthige nicht zum Strafen, sondern zum Vergeben geneigt ist. Wird dieser Name mit Recht für das richtige Verhalten gewählt, so ist der Sanftmüthige derjenige, der bei den Gelegenheiten zürnt, bei denen, und den Personen, denen man zürnen muss, und zugleich auf die rechte Weise und im rechten Augenblick und so lange Zeit als es mit Recht geschieht, denn wer dies thut, wird gelobt. Wenn er in der weiteren Ausführung dieser Sätze hervorhebt, wie es Sklavenart sei sich selbst oder seine Angehörigen ruhig misshandeln zu lassen, wie die Vergeltung statt des Schmerzes Genugthuung einflösse und dadurch den Zorn aufhören mache, wie es das dem Menschen Natürlichere sei Vergeltung zu üben, so bemerkt man, wie der grosse Denker in allem diesem unter dem Einflusse der griechischen Volksanschauung steht und ihr gerecht zu werden sucht. Dagegen schliesst er seine Ausführung mit Worten von einer so umfassenden Weite des Standpunktes, dass man sie wohl als für alle Zeiten gültig bezeichnen kann. Er sagt nämlich: „Es ist nicht leicht zu bestimmen, wie und wem und bei welchen Anlässen und wie lange Zeit man zürnen soll, und bis wie weit einer daran recht handelt oder fehlt. Denn der, der ein wenig über die Grenze hinausgeht, sei es nach dem Mehr sei es nach dem Weniger, wird nicht getadelt; denn zuweilen loben wir die im Zürnen Zurückbleibenden und nennen sie sanftmüthig, und die Zürnenden nennen wir mannhaft als zu herrschen geeignet. Der wie viel und der wie die Linie Ueberschreitende nun tadelnswerth ist, ist nicht leicht auszusprechen; denn in den Einzelnheiten und in dem Gefühle liegt die Entscheidung darüber. Aber so viel ist deutlich, dass das mittlere Verhalten lobenswerth ist, vermöge dessen wir denen zürnen, denen, und bei den Gelegenheiten, bei denen man zürnen muss, und so wie es geschehen muss und alles dergleichen, das Ueberschreiten und Zurückbleiben aber tadelnswerth, und wenn es in geringem Grade geschieht, ein wenig, wenn in höherem, mehr, wenn in starkem, sehr.“ Diese Sätze lassen der Verschiedenheit nicht bloss des Temperaments, sondern auch der sitt-

lichen Betrachtungsweise einen so weiten Spielraum, dass man ihnen wohl eine Gültigkeit für alle Zeiten beilegen kann; denn auch der scheinbar diametrale Gegensatz, welchen in dieser Hinsicht die Forderungen der antiken und die der christlichen Ethik zu einander bilden, stellt sich näher zugesehen als ein quantitativer dar. Ist doch die Richtschnur, welche die fünfte Bitte des Vaterunsers für das Verhalten gegen den persönlichen Beleidiger eines Mannes giebt, nicht ohne Weiteres auf das gegen den Beleidiger seiner weiblichen Verwandten übertragbar, und kann doch der unbedingteste Anhänger der Lehren der Bergpredigt das Gefühl des guten Sohnes nicht verwerfen, den Goethe (Hermann und Dorothea, Euterpe) so reden lässt:

> Vieles hab' ich fürwahr von meinen Gespielen geduldet,
> Wenn sie mit Tücke mir oft den guten Willen vergalten;
> Oftmals hab' ich an ihnen nicht Wurf noch Streiche gerochen:
> Aber spotteten sie mir den Vater aus, wenn er Sonntags
> Aus der Kirche kam mit würdig bedächtigem Schritte;
> Lachten sie über das Band der Mütze, die Blumen des Schlafrocks,
> Den er so stattlich trug und der erst heute verschenkt ward;
> Fürchterlich ballte sich gleich die Faust mir; mit grimmigem Wüthen
> Fiel ich sie an und schlug und traf, mit blindem Beginnen,
> Ohne zu sehen wohin.

Und so gut wie das neue Testament in dem Spruche „Lasset die Sonne nicht über eurem Zorne untergehen" das Berechtigte der zornigen Aufwallung des Augenblicks anerkennt, musste andrerseits derjenige, der den von Demokritos und Anderen auf seine Form gebrachten vorherrschenden Grundsatz des Alterthums zu dem seinigen machte, den unedeln Sinn dessen verurtheilen, der für eine nur gegen ihn selbst gerichtete Beleidigung noch nach Jahren Rache suchte.

Der wahre Unterschied zwischen dem Hellenen und dem Christen besteht, wie das früher Dargelegte wohl hinreichend klar gemacht hat, vielmehr darin, dass der erstere von der Verpflichtung gegen den Menschen als solchen nur ein getrübtes Bewusstsein hatte. Und es ist denn freilich kein Zufall, dass dieselbe Philosophenschule, die den Zorn und das Rachebegehren am unbedingtesten verwarf, die stoische, auch diejenige gewesen ist, die auf dem Boden des Alterthums am bestimmtesten den Gedanken der Zusammengehörigkeit aller Menschen ausgesprochen hat. Wohl trat dieser dem Gefühlsleben der klassischen Zeit schon mannigfach sehr nahe, wohl taucht er in vereinzelten Aeusserungen bei Aristoteles und seinen Anhängern und Nachfolgern auf [36], aber erst die Stoiker der römischen Kaiser-

zeit haben ihn in den Mittelpunkt ihrer Weltanschauung gestellt und damit dem Christenthum seine Stätte bereitet. Dass alle Menschen gleichmässig Gegenstand unserer Theilnahme und unserer Liebe sein müssen, weil sie mit uns Mitglieder eines einzigen Geschlechts von göttlichem Ursprunge sind, diese Lehre wird von Seneca, Epiktet und Marc Aurel nachdrücklich eingeschärft und aus ihr die Motive des Verhaltens abgeleitet [37]). Im Vergleich damit war die Anschauung des Griechen der klassischen Zeiten, der seine Obliegenheiten gegen den Einzelnen, den er sich gegenüber sah, stets nach der Besonderheit seiner Beziehungen zu ihm abzumessen gewohnt war, unleugbar eine enge; indessen darf nicht ganz übersehen werden, dass den in solcher Weise begrenzter erfassten Obliegenheiten ein um so wärmeres Gefühl für ihre Unverbrüchlichkeit entgegenkam. Es hängt aber hiermit zusammen, dass nicht bloss alle durch Familien- und Stammesgemeinschaft bedingten Forderungen in sehr hoher Geltung standen, sondern dass auch aus denjenigen Berührungen des Menschen mit dem Menschen, die zunächst nur einen vorübergehenden Charakter haben, leicht dauernde Verhältnisse von hoher ethischer Bedeutung hervorgehen konnten. Da der Schutzflehende in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle zugleich ein Landesfremder war und da in Folge dessen die von ihm begehrte Hülfe die gastliche Aufnahme fast immer mit einschloss, so wuchs sein Verhältniss zu dem, an den er sich wandte, zur Gastfreundschaft heran. Wo Wohlthaten von der einen Seite erwiesen und von der andern dankbar erwidert wurden oder wo der gesellige Verkehr mit allem Erfreuenden und Erhebenden, das er hat, zwei Menschen einander annäherte, da konnte das dadurch geknüpfte Band sich zu jener innigen Lebensgemeinschaft steigern, die man als Freundschaft bezeichnete. Andrerseits war es auf dem Boden der geschilderten Anschauung allerdings auch möglich, dass zwischen zwei Menschen, ohne dass sie verschiedenen mit einander im Kriege befindlichen Staaten angehörten oder dass einer von ihnen durch Aechtung aus der bürgerlichen Gesellschaft ausgeschlossen war, in Folge einer entzweienden Ursache alles Verbindende wegzufallen schien und dass sie somit einander als Feinde gegenüberstanden. Und wo Gastfreundschaft, wo Freundschaft, aber auch wo als der unmittelbare Gegensatz der letzteren Feindschaft vorhanden war, da ergaben sich jedesmal eigenthümliche Regeln des Verhaltens: der Betrachtung derselben sollen die beiden folgenden Kapitel gewidmet sein.

SIEBENTES KAPITEL.

Das Verhältniss der Gastfreundschaft.

In den unentwickelten Zuständen des Heroenzeitalters geniesst der Fremde in dem Lande, in das ihn sein Schicksal geführt hat, keinerlei rechtlichen Schutz; um so grösser sind die persönlichen Rücksichten, welche ihm geschuldet und von jedem nicht ganz roh Empfindenden gern gezollt werden. Hierauf beruht es, dass die für unsere Auffassung aus einander fallenden Begriffe des Fremden, des Gastes und des Gastfreundes zu einem einzigen — dem des *ξένος* — zusammenwachsen, dass dieser gleichmässig den die Gastfreundschaft Empfangenden wie den sie Gewährenden umfasst und dass die dadurch ausgedrückte Vorstellungsreihe auch in den geschichtlichen Zeiten ihre Macht über die Gemüther behauptet. Die aus diesem Verhältnisse entspringenden Pflichten standen unter der Obhut des Zeus der Gastfreundschaft — *Ζεὺς ξένιος* —; in dem Glauben an das von ihm geübte Richteramt war der am bestimmtesten von Platon im fünften Buche der Gesetze (729 e) ausgesprochene Gedanke wirksam, dass es den Göttern mehr am Herzen liegt die Vergehungen gegen Fremde als die gegen Mitbürger zu bestrafen, weil jene schutzloser und darum mitleidswürdiger sind.

Auf dem Boden der Heldensage bildet das Verhalten gegen die Fremden einen der obersten Maassstäbe für die Unterscheidung von Cultur und Barbarei. Ihre verrufensten Gestalten sind diejenigen, welche sich an den bei ihnen einkehrenden oder arglos vorüberwandernden Fremden vergreifen: Prokrustes vernichtet sie heimtückischer Weise durch die Einrichtung der Lagerstätte, die er ihnen bietet; Skiron stösst sie in das Meer hinab; Sinnis bindet sie an zwei umgebogene Fichten, damit sie durch das Zurückschnellen derselben zerrissen werden (Xen. Denkww. 2, 1, 14; Diod. 4, 59; Plut. Thes. 8 —11; Paus. 2, 1, 4). In den homerischen Gedichten kennen die wilden Lästrygonen und Kyklopen kein Gastrecht, während gesittete

Völkerschaften es durchweg heilig halten: ja, wer ein unbekanntes Land betritt, fragt, ob die Bewohner wild und ungerecht oder ob sie gegen die Fremden freundlich und gottesfürchtig sind (Od. 6, 121), womit hinreichend angedeutet ist, dass die beiden letzteren Eigenschaften sich nahezu decken. Und so werden denn auch in dem bekannten Satze der Sieben gegen Theben des Aeschylos (605), nach welchem der rechtschaffene Stadtbewohner ebenso das Schicksal seiner ruchlosen Mitbürger theilen muss wie der fromme Reisende das seiner schuldbefleckten Schiffsgenossen, jene Mitbürger als ‚den Fremden feindlich und der Götter uneingedenk' (ἐχθρόξενοί τε καὶ θεῶν ἀμνήμονες) bezeichnet, also gleichsam das eine als in das andere eingeschlossen behandelt [1]). Noch Polybios (4, 20, 1) nennt, um die Arkader als ein ungewöhnlich tugendhaftes Volk zu preisen, als ihre hauptsächlichen Vorzüge die Gastfreundlichkeit — φιλοξενία —, die Menschenfreundlichkeit und die Frömmigkeit gegen die Götter. Eine ähnliche Gesinnung klingt darin an, wenn griechische Sammelschriftsteller mit sichtlichem Wohlgefallen von nichtgriechischen Völkerschaften erzählen, welche durch ihre gesetzlichen Einrichtungen die gastliche Behandlung fremder Reisender befördern, wie Nikolaos Damaskenos (Fr. 105. 127) von den Kelten und Thynern und Aelian (v. h. 4, 1) von den Lukanern, oder wenn Herakleides Pontikos (Fr. 18) hervorhebt, wie die Landschaft Phasis in Folge der hellenischen Colonisation statt der Menschenfresser Männer zu Bewohnern erhalten hat, die sich der an ihre Küste verschlagenen Schiffbrüchigen annehmen.

Auch den einzelnen Mann schätzt das Heldenzeitalter nicht am wenigsten nach der Art, in welcher er edle Gastlichkeit zu üben weiss. Die Ilias preist den Axylos, weil er, der am Wege wohnende, seinen reichen Besitz vornehmlich dazu anwandte um die Vorüberkommenden freundlich zu bewirthen (6, 15), und die Odyssee erwähnt als einen der Vorzüge des Odysseus, dass er wie kein Anderer Fremde gastlich zu empfangen und zu entlassen wusste (19, 314). Das letztgenannte Gedicht belehrt auf mannigfache Weise über die Regeln, welche dabei beobachtet zu werden pflegen, indem der Empfang des Telemachos und Peisistratos bei Menelaos, der des Odysseus bei Alkinoos und der desselben Odysseus bei Eumäos reiche Gelegenheit bieten dieselben auszumalen. Dazu gehört, dass man bei der Aufnahme des Ankömmlings in das eigene Haus nicht säumig ist (4, 31—36), dass man für alle seine Bedürfnisse Sorge trägt und ihm thunlichst

Ehre erweist (7, 169. 14, 56), dass man die Frage nach seinem Namen und seinen Absichten ihm erst stellt, nachdem man die wichtigsten Verpflichtungen gegen ihn erfüllt hat (1, 123. 8, 548; vergl. Il. 6, 174), dass man ihn nicht nöthigt länger zu bleiben als ihm selbst genehm ist (15, 68); vor Allem dürfen beim Abschiede die den Verhältnissen beider Theile entsprechenden Gastgeschenke nicht fehlen (1, 313. 9, 267. 11, 357. 13, 10. 15, 113 u. s. w.). Andrerseits schuldet denn aber auch der Gast dem Wirthe mannigfache Rücksichten: dass Odysseus es als unpassend ablehnt sich mit dem Sohne des Alkinoos im Wettkampfe zu messen (8, 208), ist in dieser Hinsicht ein charakteristischer und sehr feiner Zug. Und wenn zwischen zwei Männern ein gastfreundliches Verhältniss hergestellt ist, so vererbt sich dasselbe mit den aus ihm entspringenden Rechten und Pflichten auch auf die Kinder und Kindeskinder, wofür der Begriff des Gastfreundes vom Vater her — ξεῖνος πατρώϊος — stehend ist (1, 175; vergl. Il. 6, 215)[2]. Die Tragödie beschreibt die bezüglichen Sitten des Heroenlebens im Wesentlichen auf die gleiche Weise. Wie in Aeschylos' Choephoren (668) Klytämnestra rühmend aussprechen kann, findet im Königshause von Argos der müde Wanderer ein Bad und ein Lager; die Alkestis des Euripides aber hat an der Bedeutung der gastlichen Pflichten eines ihrer Hauptmotive, welches trotz der hier und da an das Burleske streifenden Ausführung hinreichend hervortritt, denn Admetos, der seine Gastlichkeit dem Gotte Apollon gegenüber schon einmal bewähren konnte (568 fgg.), findet darin Gelegenheit sie unter eigenthümlich schwierigen Umständen an Herakles zu üben. Dieser ist nach langer Wanderung ermüdet nach Pherä gekommen, und Admetos kann ihm nicht verschweigen, dass sein Haus durch einen Todesfall in Trauer versetzt ist, verhindert ihn aber dennoch dasselbe zu meiden, indem er ihm verschweigt, dass die Betrauerte sein Weib ist; dadurch hauptsächlich wird Herakles so sehr gerührt, dass er sich entschliesst Alkestis aus dem Hades zurückzuholen (853—860).

Dem entsprechend erscheint durchweg die Verletzung des Gastrechts als einer der schwersten Frevel, die überhaupt vorkommen können. Mit Ausdrücken des stärksten Unwillens begleitet die Odyssee die Erwähnung des Umstandes, dass Herakles den Iphitos tödtete, während er der Gast seines Hauses war (21, 27—29); ganz im Einklange damit leiht sie auch dem Eumäos die Aeusserung, er würde im Falle einer solchen Handlungsweise dem Odysseus gegenüber bei den

Menschen verachtet sein und nicht mehr freudig zu Zeus beten können (14, 402—406). In gleichem Sinne schildert Euripides in der Hekabe das entsetzliche Verhalten des Polymestor, dem sein Gastfreund Priamos seinen Sohn Polydoros nebst seinem Golde anvertraut hatte und der nach dem Falle Troja's jenen ermordete und dieses raubte. Die deshalb von Hekabe an ihm durch Blendung vollzogene Rache findet die volle Zustimmung des Chores und Agamemnon's, und der Dichter benutzt den Hergang um auf Kosten der Barbaren die Sitte der Hellenen zu erheben, nach welcher der Mord eines Gastfreundes der schwersten Verurtheilung unterliegt (1247. 1248). Einer Erzählung Aelian's (v. h. 13, 2) zufolge handelte der milesische Dionysospriester Makareus an einem Gaste ebenso wie hier Polymestor an Polydoros und musste es mit dem Untergange seines ganzen Geschlechtes büssen. Auch Pindar (Ol. 11, 34) fasst die Vernichtung des Epeierkönigs Augeas als eine Sühne dafür auf, dass er seinen Gast getäuscht hat. Dass man den Verführer eines Weibes, dessen Gatte ihm in seinem Hause Aufnahme gewährt hat, insbesondere auch als Frevler gegen das Gastrecht ansieht und deshalb um so strenger beurtheilt, hat bereits früher (S. 192. 193) Erwähnung gefunden; eben darum wird sowohl in der Ilias (3, 353. 13, 624) als bei Aeschylos (Ag. 61. 362. 748) die Bestrafung des Paris von dem Zeus der Gastfreundschaft erwartet. Und vermöge einer verwandten Gedankenreihe bezeichnet die Medea des Euripides (1392) den Jason seiner Untreue halber als einen Gasttäuscher, den kein Gott erhören werde, denn als Fremde und als seine Gattin darf sie sich das Gastrecht in seinem Hause zusprechen.

Es leuchtet ein, dass der Fremde grossentheils deshalb ein Gegenstand so ausgedehnter Rücksichten ist, weil er ausgesprochen oder unausgesprochen als Schutzflehender dasteht und daher alle in dieser Eigenschaft wurzelnden Rechte ihm ohne Weiteres zu Gute kommen; in Folge dessen lassen das homerische Epos und die Tragödie den Unterschied jener beiden Begriffe leicht verschwinden, und das um so mehr, da es wohl zu allen Zeiten die Ausnahme gebildet hat, dass ein Einheimischer als Schutzflehender auftrat. Insbesondere ist die Lage des Odysseus bei den Phäaken eine solche, dass er ganz gleichmässig unter beiden Gesichtspunkten betrachtet werden kann: man bezeichnet ihn in ehrender Weise durchweg als Gastfreund, aber sein Hüter ist der Zeus der Schutzflehenden (7, 165. 7, 181. 13, 213), und mit Bezug auf ihn thut Alkinoos den Ausspruch, dass für einen

verständigen Mann der Fremde und Schutzflehende dem Bruder gleich stehe (8, 546). Ganz ebenso ist in den Danaiden des Aeschylos die Eigenschaft der ägyptischen Jungfrauen als Fremde von der als Schutzflehende völlig untrennbar. Der Satz des Hesiodos (W. u. T. 327—332), die Unbill gegen den Schutzflehenden oder Gastfreund sei den schwersten Freveln gegen nahe Verwandte gleich zu achten, und der des Theognis, es bleibe niemand den Göttern verborgen, der einen Gastfreund oder Schutzflehenden täusche (143), sind von der nämlichen Vorstellung eingegeben. Bei Homer führt diese Begriffsvermischung sogar dazu, dass in einer sprüchwörtlichen Redewendung die niedrigste Gattung der Schutzflehenden im weiteren Sinne, die der Bettler, als ebenfalls unter der Obhut des Zeus stehend mit den Fremden zusammengestellt wird (Od. 6, 207. 14, 57) [3]. Nichtsdestoweniger wirkt zu der unverbrüchlichen Heiligkeit des Gastrechts noch ein zweites religiöses Motiv mit, nämlich das Verbindende der Mahlesgemeinschaft, welche zwischen dem Gaste und dem, der ihn aufnimmt, von dem Augenblicke an hergestellt wird, wo dieser jenen in seinem Hause bewirthet. Dies ist der Sinn der in der Odyssee mehrmals (14, 158. 17, 155. 20, 230. 21, 28) vorkommenden feierlichen Berufung auf den gastlichen Tisch; es liegt aber dabei eine nationale Anschauung von grosser Tragweite zu Grunde.

Da ebenso jede Mahlzeit mit einem Trankopfer verbunden war wie die meisten Opfer Festschmäuse der Opfergenossen in ihrem Gefolge zu haben pflegten, so sind Mahlesgemeinschaft und Opfergemeinschaft gar nicht getrennt zu denken; nichts aber verbindet nach griechischen Begriffen die Menschen enger mit einander als die Gemeinschaft des Cultus. Die ältesten Völkerbündnisse, wie die delphische Amphiktyonie und die an den delischen Tempel sich anschliessende Amphiktyonie der Ionier, hatten ihren Mittelpunkt an einer gemeinsamen Gottesverehrung; die Vereinigung zweier bis dahin getrennten oder einander bekämpfenden Staaten wurde, wie die mythische Erzählung von dem Waffenstillstande zwischen Sparta und Elis und dem daran sich knüpfenden Bundesopfer in Olympia sowie die besser beglaubigte von dem Friedensschlusse zwischen Athen und Eleusis zeigen, durch Cultusgemeinschaft besiegelt; ein Beispiel aus geschichtlicher Zeit bietet die von Isokrates (12, 92) in ihrer Bedeutung hervorgehobene Thatsache, dass die Athener zum Zeichen der zwischen ihnen und den Platäern bestehenden nahen Bundesgenossenschaft den Landesgöttern dieser bei dem Beginne des gemeinsamen

Kampfes opferten. Mit Bezug auf die panhellenischen Feste giebt derselbe Isokrates (4, 43) dem Gedanken Worte, dass sie dazu dienten die Gemüther der Theilnehmer zu gegenseitigem Wohlwollen zu stimmen und Gelegenheit boten Feindschaften zu schlichten, neue Freundschaften zu schliessen und alte zu erneuern. Jede Familie, jede Geschlechtsgenossenschaft, jede Bürgerschaft hatte ihre besonderen Gottesdienste; wie bei diesen der gesellige Zweck mit dem religiösen Hand in Hand ging, spricht Aristoteles einmal in der nikomachischen Ethik (1160a 19) aus. Darum kann der Mystenherold Kleokritos in Xenophon's hellenischer Geschichte (2, 4, 20), um den Oligarchen Versöhnlichkeit zu empfehlen, sie an die vielen von beiden Parteien mit einander gefeierten hochheiligen Feste erinnern. Nicht Weniges, was über Vorgänge des Privatlebens berichtet wird, bietet zu dem Gesagten weitere Bestätigungen. Als einen Beweis der innigen Freundschaft, die ihn von jeher mit Thrasylochos verbunden hat, führt der Sprecher im Aeginetikos des Isokrates (10) an, dass sie ohne einander weder jemals ein Opfer begangen noch sich zu einer festlichen Schau begeben haben. Die Rede des Isäos über die Erbschaft des Astyphilos widerlegt die gegnerische Behauptung, nach welcher der verstorbene Erblasser den Sohn seines Vetters Kleon an Sohnesstatt hatte annehmen wollen, unter Anderem dadurch, dass jener niemals in Kleon's Begleitung zu einem öffentlichen Opfer gegangen ist, was undenkbar wäre, wenn sein Verhältniss zu ihm wirklich ein so nahes gewesen wäre (21). Bei Lysias (8, 5) versichert eine Gesellschaft, die sich eines ihrer Genossen zu entledigen trachtet, derselbe habe sich ihr bei dem Gange zur heiligen Schau nach Eleusis wider ihren Willen angeschlossen, denn die bei einer solchen Gelegenheit gepflogene Gemeinschaft würde sonst zu klar für das bestandene Verhältniss sprechen. Den Ausführungen der Rede gegen Theokrines (39. 40) zufolge feinden die Sykophanten einander oft nur zum Scheine an und beweisen dies dadurch sehr deutlich, dass sie, nachdem sie sich vor Gericht wechselseitig die ärgsten Schmähungen zugeworfen haben, kurze Zeit hinterher gemeinsame Opfer begehen.

In der Tischgenossenschaft erhält das Verbindende der Opfergenossenschaft noch eine Steigerung. Bei dem Gastmahl, welches nach Herodot's (9, 16) Erzählung der Thebaner Attaginos veranstaltet, rechtfertigt ein Perser seine Absicht einem Orchomenier eine vertrauliche Mittheilung zu machen damit, dass dieser nunmehr sein Tischgenosse und Trankopfergenosse (ὁμοτράπεζός τε καὶ ὁμόσπονδος)

geworden ist: darin liegt, dass ein gewisses harmloses Vertrauen als anerkannte Folge der dadurch herbeigeführten Annäherung gilt. Den daran haftenden Verpflichtungen gab die sprüchwörtliche Redensart von der Heiligkeit von ‚Salz und Tisch' — *ἅλες καὶ τράπεζα* — Ausdruck. Ein altes Themisorakel soll vor der Verletzung von Salz und Tisch gewarnt haben (Paroemiogrr. gr. II, 141); ein Vers des Archilochos (Fr. 96) lässt den Lykambes hart an, weil er durch solche Verletzung gegen einen feierlichen Eid sich vergangen habe (*ὅρκον δ' ἐνοσφίσθης μέγαν, ἅλας τε καὶ τράπεζαν*); in den Sprüchwörtersammlungen findet die Formel mehrfache Erwähnung (Paroemiogrr. gr. I, 24); in den äthiopischen Erzählungen Heliodor's (6, 2) werden neben den Göttern der Gastfreundschaft und der Freundschaft Salz und Tisch angerufen um eine Bitte zu bekräftigen; die Schriftsteller der byzantinischen Periode bedienen sich im Anschluss an die Gewohnheiten des Alterthums der Wendung gleichfalls gern [4]). Den durch sie ausgedrückten Grundsatz erkennen sowohl Origenes als Celsus an, indem der erstere der Behauptung des letzteren, niemand stelle dem nach, mit dem er Tischgemeinschaft gepflogen habe, entgegenhält, die griechische Geschichte sei von Beispielen solchen Frevels voll (2, 21, p. 74). Die klassische Litteratur bietet mehrfache Belege dafür, dass die Nichtbefolgung jenes Grundsatzes zum ernstesten Vorwurfe gereicht. Kleanor tadelt bei Xenophon (Anab. 3, 2, 4) den Tissaphernes insbesondere deshalb, weil er trotz der vorangegangenen Tischgenossenschaft mit Klearchos die griechischen Feldherren getäuscht hat und somit des Zeus der Gastfreundschaft uneingedenk gewesen ist. Ebenso macht die Hekabe des Euripides als Erschwerungsgrund gegen Polymestor die häufige Tischgemeinschaft geltend, welche er mit ihr und Priamos gehabt hat (793). Aeschines, der die religiösen Empfindungen des Volkes für seine Zwecke vortrefflich zu benutzen versteht, schmiedet auch daraus Waffen gegen Demosthenes, dass dieser mehrmals genöthigt gewesen ist die Heiligkeit des Tisches höheren politischen Interessen unterzuordnen: denn er hat als Trierarch mit dem ihm befreundeten Feldherrn Kephisodotos auf dem Schiffe zusammen gespeist und geopfert und hat ihn hinterher vor Gericht gezogen (Aeschin. 3, 52); er hat auf der zum Zwecke des Friedensabschlusses vollführten Reise nach Makedonien mit seinen Mitgesandten Mahlesgemeinschaft gepflogen und ist später dennoch gegen sie aufgetreten (Aeschin. 2, 22. 55); er hat die Hinrichtung des Spähers Anaxinos veranlasst, obwohl er einst in dessen Hause

in Oreos gastlich aufgenommen worden war (Aeschin. 3, 224). In zweien dieser Fälle soll Demosthenes zu seiner Rechtfertigung erwidert haben, er halte das Salz des Staates höher als den gastlichen Tisch (Aeschin. 3, 224. 2, 22; vergl. Dem. 19, 189—191): damit stellte er sich selbst auf den Boden der von seinem Gegner erhobenen Forderung, gab dieser aber eine andere Anwendung.

Mit dem Fortschreiten der Civilisation und des gegenseitigen Verkehrs der griechischen Stämme verlor das erste der beiden Motive, in welchen die nationale Auffassung des Gastrechts wurzelt, einigermaassen an Bedeutung. Die Staaten erkannten die gegen die Fremden obwaltenden Verpflichtungen an und trafen Vorkehrungen zu ihren Gunsten, so dass dieselben aufhörten ausschliesslich auf den Schutz des göttlichen Gesetzes angewiesen zu sein, während die Voraussetzung, dass der Zeus der Gastfreundschaft ihr Hüter sei, unerschüttert blieb. Im Sinne der so veränderten Sitte giebt Platon im neunten Buche der Gesetze (879d. e) Vorschriften darüber, wie sich die Aufsichtsbeamten einer Stadt im Falle von Misshelligkeiten zwischen einem Einheimischen und einem Fremden zu verhalten haben: finden sie das Unrecht auf der Seite des letzteren, so dürfen sie ihn im Gedanken an den über ihm wachenden Gott nur vorsichtig strafen; wird er ungerecht beschuldigt, so haben sie seinen Ankläger ernstlich zur Rede zu stellen; Selbsthülfe ihm gegenüber ist dem Einheimischen unbedingt verboten. In wie weit die in einzelnen Landschaften wirklich bestehenden Einrichtungen gerade hiermit übereinstimmen, ist uns nicht überliefert, aber wir können deutlich bemerken, dass die Tendenz für die Fremden Fürsorge zu treffen ziemlich allgemein herrschte. Wenn Xenophon in der Schrift über die Staatseinkünfte (3, 12. 13) empfiehlt, Athen solle für die fremden Kaufleute auf öffentliche Kosten Waarenlager und Herbergen errichten, so ist undenkbar, dass dieser Vorschlag ausser jedem Zusammenhange mit dem gestanden haben sollte, was auch sonst gebräuchlich war. War ein Heiligthum viel von Auswärtigen besucht, so wurden Aufenthaltsstätten für dieselben (καταγώγια) mit ihm verbunden, wie dies besonders in Betreff Olympia's (Schol. Pind. Ol. 11, 55) und in Betreff des Heretempels zu Platää bekannt ist, bei welchem die Spartaner nach der Zerstörung der Stadt solche erbauten (Thuk. 3, 68, 3)[5]. Zuweilen ernannten Staaten, auf deren Gebieten bei festlichen Anlässen zahlreiche Fremde zusammenströmten, unter dem Namen von öffentlichen Gastfreunden oder Proxenoi eigene Beamte mit der Ob-

liegenheit sich derselben anzunehmen, und es ist bemerkenswerth genug, dass zu diesen neben Delphi (Eur. Ion 551. 1039. Androm. 1103) auch Sparta gehörte (Her. 6, 57)[6], dasselbe Sparta, welches um seine Einrichtungen möglichst geheim zu halten nicht selten Fremdenaustreibungen veranstaltete[7]). Am häufigsten freilich wurde mit dem gleichen Namen ein etwas anderer Sinn verbunden und damit ein Verhältniss bezeichnet, welches vielleicht mehr als irgend ein anderes geeignet war die spröde Abgeschlossenheit der verschiedenen Landschaften gegen einander zu durchbrechen. Ein Staat machte einen Bürger eines andern Staates zu seinem Proxenos und übertrug ihm damit die Vertretung der Interessen seiner auf dem Gebiete dieses letzteren weilenden Angehörigen, gab ihm also eine Stellung, derjenigen vergleichbar, welche heute die Consuln einnehmen (Poll. 3, 59)[8]). Da ausserdem der gesteigerte Verkehr überall die Errichtung von Wirthshäusern zur Folge hatte, in denen der Reisende auf seine Kosten Unterkunft finden konnte[9]), so hörte die Privatgastfreundschaft nach allen Seiten hin auf eine eigentliche Nothwendigkeit zu sein, allein sie blieb durchaus ein dem anständigen Manne Geziemendes. Wie über ihr Verhältniss zu der öffentlichen Gastfreundschaft der Tempel und der Staaten gedacht wurde, darein gewährt einigermaassen einen Einblick, was Platon im zwölften Buche der Gesetze (952 d—953 e) in dieser Hinsicht für die geplante Kolonie empfiehlt, denn er will die Aufnahme bei den reichsten und weisesten Einwohnern als einen Vorzug für diejenige Klasse von Reisenden vorbehalten wissen, die in seinen Augen am höchsten steht und deren Zweck das Kennenlernen der Einrichtungen des Landes ist, während die zu einer gottesdienstlichen Schau Kommenden von den Priestern und die fremden Staatsmänner von den Beamten versorgt, die fremden Kaufleute aber von eigens dazu bestellten Behörden empfangen und überwacht werden sollen. Unter den von ihm hervorgehobenen Zügen, welche das Ehrende solcher Privatgastfreundschaft kennzeichnen, ist der hervorstechendste der, dass bei ihr jene Gastgeschenke nicht fehlen, die der Wirth dem Scheidenden mit auf den Weg giebt und die als Sinnbild eines dauernden Bandes zwischen beiden Theilen dienen. Sie werden in einer Stelle des platonischen Menon (91 a) und in einer der nikomachischen Ethik des Aristoteles (1123 a 3), in welchen von der Beherbergung von Fremden als einer der würdigsten Vermögensanwendungen für einen wohlhabenden Mann die Rede ist[10]), gleichfalls als unmittelbar dazu gehörig behandelt; hierin

hielt also die geschichtliche Zeit die Sitte der älteren durchaus fest. Weil aber in ihr die Gastfreundschaft den Charakter grösserer Freiwilligkeit trug, so konnten die daraus erwachsenden Verpflichtungen eher gesteigert als verringert erscheinen; insbesondere blieb der Grundsatz ihres Forterbens in den Familien bestehen; die Verwirklichung desselben zu erleichtern diente die Sitte zwischen dem Wirthe und seinem Gaste beim Abschiede einen durchgeschnittenen Würfel zu theilen, damit das Zusammenpassen der beiden Hälften dereinst ein Erkennungsmittel für die Nachkommen bilde (Schol. Eur. Med. 613; Pl. Gastm. 191 d).

Eigenthümliche Verlegenheiten konnten entstehen, wenn zwei Gastfreunde in Folge eines zwischen ihren Staaten ausgebrochenen Krieges einander als Feinde gegenüberstanden. Was in einem solchen Falle dem natürlichen Gefühle entsprach, schildert eine berühmte Scene der Ilias (6, 119—236). Glaukos und Diomedes begegnen sich auf dem Schlachtfelde, erkennen, dass sie von ihren Vätern her Gastfreunde sind, tauschen Geschenke aus und trennen sich in dem Gedanken, dass ein jeder von ihnen auf andere Männer der gegnerischen Partei die Waffen richten könne. Indessen liess sich dies Beispiel doch nur da befolgen, wo der einzelne Streiter der einen Seite den einzelnen der andern aufzusuchen oder zu vermeiden in der Lage war, nicht aber wo Massen gegen Massen kämpften, und dass dann wohl auch einmal der Gastfreund dem Streiche des Gastfreundes erliegen musste, konnte beklagt, aber nicht verhindert werden, eine Nothwendigkeit des Krieges, von deren erfahrungsmässigem Vorkommen Agesilaos bei Xenophon (Hell. 4, 1, 34) Gebrauch macht um die Spartaner gegen die Vorwürfe des Pharnabazos wegen ihres undankbaren Verhaltens gegen ihn zu vertheidigen. Immerhin ist es das naturgemässe Streben eines jeden seinen dem feindlichen Lande angehörigen Gastfreund und dessen Besitzthum thunlichst zu schonen; in Folge dessen befürchtete Perikles sogar beim Ausbruche des peloponnesischen Krieges, es könnte bei der Verwüstung Attika's durch die Spartaner mit seinen Gütern auf Befehl seines Gastfreundes Archidamos eine Ausnahme gemacht werden und daraus üble Nachrede entstehen (Thuk. 2, 13, 1)[11]. Hatte der eine kriegführende Staat öffentliche Gastfreunde unter den Einwohnern des andern, so waren diese gern in ähnlicher Richtung thätig, indem sie das Schicksal seiner in Gefangenschaft gerathenen Bürger zu erleichtern suchten oder für ihren Loskauf Sorge trugen, eine Handlungsweise, die

z. B. Alkibiades als spartanischer Proxenos den Spartanern gegenüber bei Thukydides (5, 43, 2. 6, 89, 2) für sich geltend macht. Selbst neue gastfreundliche Verhältnisse konnten durch Kriegsläufe herbeigeführt werden. Es wurde früher (S. 283) hervorgehoben, wie der Gefangene zunächst die Eigenschaft eines Schutzflehenden besass und demgemäss auf Schonung Anspruch machen konnte; theilte er aber weiter noch Salz und Tisch dessen, in dessen Gewalt er gelangt war, so trat er auch in die daraus fliessenden Gerechtsame ein. Der Ausdruck ‚Lanzengastfreund' — δορύξενος —, der ursprünglich zur Bezeichnung solcher Fälle diente (Suid. s. v.; Ammon. p. 119) und dann freilich auch in erweitertem Sinne auf Gastfreunde anderer Art übertragen worden ist[12]), soll zuerst in einem Kampfe zwischen den verschiedenen Theilen von Megara, von welchem Plutarch (M. 295 b. c) berichtet, gebraucht worden sein, aber die darin zur Geltung kommende Anschauung finden wir schon in der Ilias. Denn in ihr erinnert Priamos' Sohn Lykaon den Achilleus daran, dass er als Gefangener bereits sein Brot gegessen hat, und hofft dadurch, wiewohl vergeblich, seinen Zorn zu besänftigen (21, 74—79), wobei bemerkenswerth ist, wie auch hier der Begriff des Schutzflehenden in einer Weise angewandt wird, dass darin fast nur eine bescheidene Bezeichnung für den des Gastfreundes zu liegen scheint.

Die Forderungen der Gastfreundschaft waren ihrem Ursprunge nach von den edelsten menschlichen und religiösen Gefühlen eingegeben, die Anlässe ihnen nachzuleben waren indessen zu häufig, als dass in Motiven und Gesinnungen nicht hier und da auch einiges weniger Reine dabei hätte mit unterlaufen sollen. Sehr leicht konnte die Eitelkeit darauf verfallen sich mit einer wirklichen oder vorgeblichen Uebertreibung der Gastlichkeit zu brüsten, wie denn z. B. der Prahler Theophrast's (23) den Schein annimmt, als müsse er ein grösseres Haus kaufen, weil das seinige zur Beherbergung seiner Gäste zu klein sei; Beobachtungen solcher Art mochten bereits der Lebensregel des Hesiodos (W. u. T. 715) zu Grunde liegen, man solle ebenso wenig in dem Rufe stehen viele wie in dem keine Gäste zu haben. Einer Andeutung zufolge, die Herodot (7, 237) durch den Mund des Xerxes macht und die mit der schlimmsten Seite des griechischen Nationalcharakters zu sehr in Einklang steht als dass sie nicht oft ein Körnchen Wahrheit enthalten haben sollte, beruht das unbefangene Wohlwollen des Gastfreundes gegen den Gastfreund zum Theil darauf, dass der eine dem andern nicht wie der Mitbürger dem Mitbürger im

Wege sein und daher für ihn zum Gegenstande des Neides werden kann. Dass die Gäste nicht selten lästig wurden, kam in der nach Euripides (R. Her. 305) vielfach gehörten Rede zum Ausdruck, dass der Wirth für den aus seiner Heimat vertriebenen Gastfreund nur am ersten Tage einen freundlichen Blick habe; in einer Komödie des Plautus (mil. gl. 741) ist sie in etwas veränderter Form wiedergegeben, indem es dort heisst, jeder Gast sei nach dreitägigem Aufenthalte dem Wirthe unangenehm. Wenn ein Bruchstück des Anakreon (84) diejenigen Gäste als angenehme bezeichnet, die nichts begehren als ein Obdach und Feuer, so liegt darin ein verwandter Gedanke. Im Ganzen betrachtet aber gehört der Sinn für die Bedeutung der Gastfreundschaft, den die Griechen durch alle Perioden ihrer Geschichte hindurch bewahrt haben, zu den schönsten Seiten ihres Empfindungslebens [13].

ACHTES KAPITEL.

Freundschaft und Feindschaft.

Aehnlich wie aus dem Schutze, der den hülfsbedürftigen Fremden gewährt wurde, konnte auch aus dem gegenseitigen Erweisen von Wohlthaten und Beobachten alles dessen im regelmässigen Verkehre, was sonst erfreuend berührte, ein dauerndes Verhältniss, das der Freundschaft, erwachsen. Auffallender Weise fehlt es der griechischen Sprache für dieses an einem völlig deckenden Ausdrucke, denn das Wort, das wir durch ‚Freund' wiedergeben müssen, — *φίλος* — bezeichnet den lieben überhaupt ohne den lieben Verwandten auszuschliessen, daher Aristoteles (Rhet. 1381 b 33) in das davon abgeleitete abstrakte Substantiv — *φιλία* — den weiteren Begriff legt, dem die engeren der Genossenschaft — *ἑταιρεία* —, der Zugehörigkeit — *οἰκειότης* — und der Verwandtschaft — *συγγένεια* — untergeordnet sind. Allein die Sache stand in den Augen der Griechen zu allen Zeiten ungemein hoch, und das Bewusstsein der damit zusammenhängenden Pflichten und Rücksichten war bei ihnen lebendig wie wenig Anderes. Wie einen Zeus der Gastfreundschaft so verehrte man auch einen solchen der Freundschaft — *Ζεὺς φίλιος* —, der in Megalopolis einen Tempel hatte (Paus. 8, 31, 2) und den im Gespräch anrief, wer einen Freund zu einer aufrichtigen Aeusserung bewegen wollte (Pl. Euthyphr. 6 b. Gorg. 500 b). Die Philosophen aller Schulen machten aus der Lehre von der Freundschaft einen der wichtigsten Bestandtheile der praktischen Ethik; die Pythagoreer und Demokritos, die Sokratiker und die Peripatetiker, die Stoiker und die Epikureer wetteiferten darin sie von den verschiedensten Seiten zu beleuchten. Unter ihnen allen hat für uns Aristoteles das hervorragendste Interesse, von dessen nikomachischer Ethik die beiden vorletzten Bücher dem Gegenstande gewidmet und uns zugänglich sind; nächst ihnen bieten die Werke Xenophon's und das, was aus Theophrast's [1]) und anderer Früherer Behandlungen in die Schriften Plutarch's übergegangen ist, unserer Belehrung den meisten Stoff.

Nach dem, was Aristoteles im achten Buche seines eben genannten Werkes (K. 2—4) aus einander setzt, kann man die Freundschaft entweder um des Nutzens oder um der Annehmlichkeit oder um des Guten willen suchen, jedoch tragen nur die Verhältnisse, die um des Guten willen von Guten geschlossen werden, die Bürgschaft der Dauer in sich, und das um so mehr, da sie das Wesentliche der beiden anderen Arten vereinigen, denn sie sind zugleich nützlich und angenehm. Den innersten Kern ihres Werthes aber bezeichnet er im Schlusskapitel des neunten Buches, indem er bemerkt, wie in einer wahren Freundschaft die Guten sich gegenseitig in der Tugend fördern. Dies hängt mit dem hohen Einflusse auf die sittliche Beschaffenheit, welchen die Griechen überhaupt dem Umgange beilegten, auf das engste zusammen, wie denn auch Aristoteles hierbei an den Vers des Theognis (35) erinnert, nach welchem man von Guten Gutes lernt. Wenn er aber die der Annehmlichkeit und die dem Nutzen dienende Freundschaft gegen die auf das Gute gerichtete tief herabsetzt, so geht er damit über die griechische Volksanschauung einigermaassen hinaus, denn diese unterschied nicht so, sondern verklärte sowohl die Dienste, welche sich Freunde gegenseitig leisten, als den Genuss, welchen das Verhältniss zu ihnen gewährt, mit dem Schimmer der höchsten Idealität. Was es von der Freundschaft hauptsächlich verlangte, das findet vielleicht seinen deutlichsten Ausdruck in den Worten des xenophonteischen Hieron (3, 2): „Denn wer von Anderen geliebt wird, den sehen die ihn Liebenden gern anwesend, dem erweisen sie gern etwas Gutes, nach dem sehnen sie sich, wenn er abwesend ist, und den empfangen sie gern bei seiner Wiederkehr, und sie freuen sich über sein Glück und helfen ihm, wenn sie sehen, dass ihm ein Missgeschick begegnet."

Die Hülfeleistung durch die That wurde von dem griechischen Volksbewusstsein als ein überaus wesentliches Merkmal und Bindemittel der Freundschaft angesehen, wie schon jene mythischen und geschichtlichen Beispiele erkennen lassen, welche zur Darstellung des Freundschaftsbegriffes gewissermaassen sprüchwörtlich geworden sind. Theseus steht dem Peirithoos in dem bei seiner Hochzeit ausgebrochenen Kampfe gegen die Kentauren bei, wird von ihm zum Danke dafür bei der Entführung der Helena aus Sparta unterstützt und erweist sich ihm dann wieder erkenntlich, indem er ihn in die Unterwelt begleitet die Persephone zu holen. Nach der berühmten von Schiller verherrlichten Erzählung bietet sich Damon für Phintias, der von dem Tyrannen Dionysios wegen einer angeblichen Verschwörung zum Tode

verurtheilt ist, mit seinem Leben als Bürgen an um ihm eine kurze Reise in seine Heimat zur Ordnung seiner Angelegenheiten möglich zu machen, und Phintias findet sich zur bestimmten Stunde wieder ein um das Urtheil an sich vollstrecken zu lassen [2]). Epaminondas rettete dem Pelopidas in der Schlacht bei Mantinea das Leben, und beide unterstützten sich von da an wechselseitig auf das uneigennützigste in ihren politischen Unternehmungen (Plut. Pelop. 4). Nicht anders wurde in den alltäglichen Beziehungen des Privatlebens geurtheilt. Einen ‚wahren Freund' — φίλος ἀληθινός — hat Nikostratos laut Angabe der gegen ihn gerichteten Rede, welche uns als demosthenisch überliefert ist, den Sprecher genannt, weil er ihm im Unglück beigesprungen ist (7), und dieser selbst wiederholt die Bezeichnung als richtig (8. 12). Isokrates giebt in den Rathschlägen an Demonikos (25) die Regel, man solle die Bitten der Freunde nicht abwarten, sondern ihnen freiwillig beistehen. Es ist ein Ausfluss derselben Anschauung, wenn in der Rede des Isäos über die Erbschaft des Philoktemon (1. 2) der Sprecher die Hülfe, die er dem Sohne einer ihm von Alters her befreundeten Familie leistet, als etwas Selbstverständliches darstellt: er hat ihn einst, als er die Trierarchie leisten musste, trotz der grossen damit verbundenen Gefahren nach Sicilien begleitet und kann es um so weniger unterlassen ihm jetzt beizustehen, wo er vor Gericht um sein Erbe streitet. Im Aeginetikos des Isokrates erwähnt der Verklagte (11), wie er seinen Freund Thrasylochos in einer schweren Krankheit so treu und ausdauernd gepflegt hat, dass dieser nicht geglaubt habe ihm dafür angemessenen Dank erweisen zu können, damit andeutend, dass derselbe ein natürliches Streben hiernach gehabt hat. Aber dennoch sträubte sich das griechische Volksbewusstsein durchaus gegen den Gedanken, dass die Freundschaft ausschliesslich nach dem Nutzen, den sie gewähre, geschätzt werden könne: wurde doch dem Sokrates von seinen Gegnern vorgeworfen, dass er sie lediglich unter diesem Gesichtspunkte betrachtet und das blosse Wohlwollen ohne daraus entspringenden Nutzen für werthlos erklärt habe. Xenophon, der dies berichtet, nimmt seinen Lehrer in Schutz (Denkww. 1, 2, 52—55) und schreibt ihm vielmehr die Auffassung zu, dass das Wohlwollen eines sinnbegabten Wesens sich auch in Handlungen äussern müsse und das Vertrauen auf das Vorhandensein eines Verhältnisses nicht zur Vernachlässigung führen dürfe, also eine Auffassung, welche an das biblische Wort „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen" erinnert. Freilich gelingt die Rechtfertigung nicht völlig,

dafern man wenigstens auch das in Betracht zieht, was er selbst an anderen Stellen derselben Schrift über Sokrates mittheilt. So räth dieser dem Diodoros die augenblickliche Noth eines Bekannten zu benutzen um ihn dauernd als Freund zu verpflichten (2, 10), so dem Kriton einen armen rechtschaffenen Mann durch Wohlthaten an sich zu ketten, dessen Beredsamkeit und Aufmerksamkeit auf alle Stadtbegebenheiten ihm als Waffe gegen die Nachstellungen der Sykophanten dienen kann, wobei er das Verhältniss durchaus als Freundschaftsverhältniss behandelt (2, 9). Auch was er anderswo (2, 6, 1—5) über das Vortheilhafte guter und das Nachtheilige schlechter Freunde, insbesondere über die Unzuträglichkeiten des Umganges mit den letzteren sagt, hat einen sehr utilitarischen Anstrich; jedoch darf hierbei das Ineinanderfliessen der Begriffe 'gut' und 'nützlich', 'schlecht' und 'nutzlos' in seiner Terminologie nicht übersehen werden.

Aber auch der Genuss, welchen die Freundschaft gewährt, stand in den Augen des griechischen Volkes viel höher als es nach der Andeutung des Aristoteles scheinen könnte. Wenn wir bei Aristophanes (Wo. 1005—1008) lesen, wie der echte Jüngling, dem sophistischen Geschwätze des Marktes fern bleibend, mit dem besonnenen Altersgenossen (μετὰ σώφρονος ἡλικιώτου) in der Akademie einherwandelt, wenn uns aus Platon's Lysis die jugendliche Freundschaft zwischen dem Helden des Dialogs und Menexenos anmuthig entgegenleuchtet, wenn ein unteritalisches Kunstwerk von den reinsten griechischen Motiven, die Ficoroni'sche Cista, uns einen Jüngling zeigt, der seinen Arm um den Nacken eines andern schlingt und ihm zutraulich in das Auge blickt, so empfinden wir, welche Fülle gesunder Lebensfreude Verhältnisse der damit angedeuteten Art über das Dasein der Jugend ausgossen. In Bezug auf jenes Jünglingspaar der Ficoroni'schen Cista mag noch auf die Worte Emil Braun's in seiner fein empfundenen Beschreibung dieses Werkes [3]) hingewiesen werden, der nach Erwähnung der gewiss unrichtigen Deutung auf Polydeukes und Kastor sagt: „Uebrigens gewinnen wir ebenso viel bei der schlichten Voraussetzung, dass hier die Wonnen freundschaftlichen Wechselverkehrs dargestellt sind, die ja die Griechen bekanntlich dem höchsten und süssesten Erdenglück beizählten.“ Auf das ergreifendste schildert der äginetische Sprecher im Aeginetikos des Isokrates (10) das enge Freundschaftsverhältniss, das ihn von Kindesbeinen an mit dem Thrasylochos verbunden hat: schon als Knaben haben die beiden einander näher gestanden als Brüder, keiner ist ohne den andern zu einem Opfer oder zu einer festlichen

Schau gegangen, und als sie Männer geworden waren, haben sie sich in Allem gegenseitig unterstützt, haben die gleichen Freunde und Gastfreunde gehabt, die gleichen Ziele im Staatsleben verfolgt. Aber auch jenes auf einer Verbindung körperlichen und geistigen Wohlgefallens beruhende liebende Anschliessen älterer Männer an jüngere, welches so vielfach ausgeartet ist und so vieles Abstossende hervorgerufen hat, war in seiner reinen Grundform eine Quelle wahren seelischen Entzückens, die weder nach ihren Ausartungen beurtheilt noch deshalb gering geachtet werden darf, weil es uns schwer wird uns in die dabei waltenden Stimmungen zu versetzen; ja, es gingen gerade daraus vielfach Verhältnisse hervor, die durchaus dem von Aristoteles aufgestellten Ideale entsprachen, wonach das Gute, d. h. die sittliche Vervollkommnung, das Ziel der Freundschaft sein soll. Es ist schon in unserer Besprechung der Motive, die nach altgriechischer Auffassung den Menschen zum Guten bestimmen, des Werthes gedacht worden, den man nach dieser Seite insbesondere in Kreta und Sparta dem Verkehre zwischen Mann und Jüngling beilegte (Bd. 1, S. 205. 206), und wenn sich auch am ersteren Orte mit dem, was man als Weckungsmittel der Tugend betrachtet wissen wollte, ein sehr Unreines vermischte, so scheint doch die spartanische Sitte wiederholten Andeutungen Xenophon's (St. d. Lak. 2, 13. Gastm. 8, 35) zufolge durch dergleichen im Ganzen nicht getrübt worden zu sein. Ueberhaupt verdanken wir dem genannten Schriftsteller mehrfache Aufschlüsse über dieses eigenthümliche Gebiet des hellenischen Empfindungslebens. Eine Partie der Kyropädie, welche die wechselseitige Anziehung zwischen einem Meder und dem noch im Knabenalter stehenden Kyros ausmalt (1, 4, 27. 28) zeigt deutlich, ein wie hoher Grad von Zartheit in unbefleckten Gemüthern darin walten konnte; was das vierte Kapitel des Gastmahls (10—16) von Kritobulos erzählt, berührt uns nicht ebenso wohlthätig, ist aber als Ausdruck der Gefühlsweise nicht minder charakteristisch. Für die Beurtheilung der Sache kommt das achte Kapitel derselben Schrift am meisten in Betracht. Hier preist Sokrates unter entschiedener Verwerfung aller auf das Sinnliche gerichteten Verhältnisse diejenigen hoch, deren Ziel die Anleitung des geliebten Jünglings zur Tugend ist: die letzteren tragen nicht bloss, weil bei ihnen keine Uebersättigung eintreten kann, in sich die Gewähr der Dauer und erzeugen nicht bloss die beglückendste gegenseitige Theilnahme, sondern sie nöthigen auch den Mann, der seinen Liebling gut machen will, selbst gut zu sein und lassen die diesen beseelende Ehrliebe auf jenen zurück-

wirken (12—39). Nicht anders erscheint die Auffassung von Xenophon's Lehrer in den Denkwürdigkeiten: während er sich gern zu der geistigen Liebe zu Jünglingen von guten Anlagen bekennt (4, 1, 2; vergl. 1, 6, 13), warnt er in den mannigfachsten Formen vor sinnlichen Neigungen (1, 2, 29. 1, 3, 8—13. 1, 6, 13. 2, 8, 1—6). Was Platon in der Republik (3, 402 d—403 c) und in den Gesetzen (8, 836 a—837 d) über den Gegenstand äussert, enthält im Wesentlichen die gleichen Gedanken, aber in seinem Phädros (249 d—256 e) und seinem Gastmahl (204 c—212 a) werden noch höhere Gesichtspunkte gewonnen. Die körperliche Schönheit des geliebten Jünglings wird danach zu einem Moment von entscheidender Bedeutung für die geistige Wirkung, denn sie ist dem Liebhaber ein Mittel der Erinnerung an die im Urzustande geschaute ewige Idee des Schönen und darum vor Allem geeignet ihm eine Schwungkraft der Seele mitzutheilen, die zur Erzeugung edler Gedanken befähigt (vergl. Bd. 1, S. 208). Und während sich hieran im Gastmahl die Betrachtung schliesst, dass dies die erste Stufe zur Erkenntniss der Ideen überhaupt und damit zur vollendeten Weisheit ist, wird im Phädros der unmittelbar entstehende Zustand ausgemalt und in begeisterten Worten geschildert, wie die Wellen der Sehnsucht, von dem Liebhaber gleichsam zurückströmend, durch die Augen in die Seele des Geliebten eindringen und auch sie in Schwingung versetzen, so dass er in jenem wie in einem Spiegel sich selbst zu erblicken meint und das Verlangen ein gegenseitiges wird, und wie daraus vollkommene Harmonie und reinster Lebensgenuss entspringen, wenn in dem Gemüthe des Liebhabers die bessere Seite die Oberhand hat. Dass aber aus den schwärmerischen Verhältnissen zwischen Männern und Jünglingen, deren thatsächliches Vorkommen die Grundlage alles Angeführten ist, gar häufig dauernde Freundschaften wurden, deuten nicht bloss beide Sokratiker gleichmässig an, sondern es findet auch durch eine Aeusserung des Aristoteles (N. Eth. 1157 a 10) seine Bestätigung, der nur hinzufügt, es gehöre dazu als nothwendige Bedingung die Uebereinstimmung der Sinnesart.

Zu dem Angenehmen, das die Freundschaft bietet, gehört aber auch die von ihr unablösbare wechselseitige Theilnahme an Freude und Leid, und dieser gern ausgesprochene Gedanke ist wiederum unserm Gefühle durchaus verständlich. Dem Freunde gegenüber sich über das Glück mitzufreuen — συνήδεσθαι ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς — und über das Unglück mitzubetrüben — συνάχθεσθαι ἐπὶ τοῖς κακοῖς — ist eine Forderung von beinahe sprüchwörtlicher Geltung. Dieselbe

erscheint in der oben (S. 338) angeführten Stelle von Xenophon's Hieron insofern mit einer leisen Umbiegung, als damit zugleich die Andeutung davon verbunden wird, wie nahe sich die gemüthliche Theilnahme am Unglück mit der thätigen Hülfsbereitschaft berührt; in ihrer unmittelbaren Gestalt begegnet sie im Gastmahl (8, 18) und in der Kyropädie desselben Schriftstellers (1, 6, 24. 8, 2, 2), denn sowohl unter den Vorzügen der rein geistigen Jugendverhältnisse als unter den Eigenschaften des Kyros hat ihre Erfüllung ihren Platz. Aristoteles benutzt sie nicht bloss in der Rhetorik (1381a 4), um aus ihrer Befolgung eines der obersten Merkmale der Freundschaft abzuleiten (*ἀνάγκη φίλον εἶναι τὸν συνηδόμενον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ συναλγοῦντα τοῖς λυπηροῖς μὴ διά τι ἕτερον ἀλλὰ δι' ἐκεῖνον*), sondern sie bildet auch da, wo er in der nikomachischen Ethik (9, 11) die Frage erörtert, ob man der Freunde im Glück oder im Unglück mehr bedürfe, den beherrschenden Grundgedanken. Seiner dort gegebenen Auseinandersetzung zufolge bedarf der, dem es wohl ergeht, nicht bloss der Gemeinschaft um die Freude des Lebens zu geniessen, sondern auch als eines nothwendigen Bestandtheils der wahren Lebensfreude einer Gelegenheit wohlzuthun und mitzutheilen, wie nur die Freunde sie bieten; dagegen findet der, der in Trübsal ist, in der Theilnahme der Freunde Trost und Erleichterung; auf die aufgeworfene Frage lautet seine Antwort dahin, dass für den Glücklichen die Freundschaft edler, für den Unglücklichen nothwendiger sei. Uebrigens soll schon der weise Chilon als Lebensregel ausgesprochen haben, man müsse zu den Gastmählern der Freunde langsam gehen, zu ihren Unglücksfällen aber schnell herbeieilen (Stob. 3, 79). Allgemein lag im Bewusstsein, was im Missgeschick das tröstende Zureden der Freunde und die Möglichkeit sich ihnen gegenüber auszusprechen werth ist, wie sich denn eine Anzahl von Aussprüchen, welche dem Worte geben, aus verschiedenen Zweigen der Litteratur im 113ten Kapitel des Stobäos zusammengestellt findet.

Vielfach liebte es das griechische Alterthum sein Freundschaftsideal in der Vereinigung von nur zwei Freunden verwirklicht zu denken, wie denn Theseus und Peirithoos, Achilleus und Patroklos, Orestes und Pylades die bekanntesten mythischen, Phintias und Damon, Epaminondas und Pelopidas die bekanntesten geschichtlichen Beispiele solcher Freundespaare sind. Aus dieser Anschauung ist das von Aristoteles gern im Munde geführte und von seinem Schüler Eudemos in etwas modificirter Gestalt litterarisch verwerthete Wort

entsprungen, wer Freunde habe, habe keinen Freund (Diog. L. 5, 21; Eud. Eth. 1245 b 20). Die wahre Ansicht des Stagiriten lernen wir aus dem zehnten Kapitel des neunten Buches der nikomachischen Ethik kennen. Hier empfiehlt er zwar nicht eine so vollständige Ausschliesslichkeit, spricht sich aber doch für eine Beschränkung der Freundeszahl aus, indem mit Vielen wirkliche Gemeinschaft zu pflegen unmöglich sei, insbesondere dabei auch leicht die Unzuträglichkeit entstehen könne, dass man oft in die Lage komme gleichzeitig die Freude des einen und den Schmerz des andern theilen zu müssen. Seinen Gedanken hat Plutarch in der Schrift über den Besitz vieler Freunde (περὶ πολυφιλίας) weiter ausgeführt; jedoch waren andere Philosophen in diesem Punkte anderer Meinung. Die Stoiker hielten den Besitz vieler Freunde für ein Gut (Diog. L. 7, 124), und ihre sonstigen Gegner, die Epikureer, stimmten wenigstens in der Praxis ihres Lebens mit ihnen überein, indem sie eine weite Ausdehnung der freundschaftlichen Verhältnisse an dem Stifter ihrer Schule als einen Vorzug rühmten und sein Beispiel gern befolgten (Cic. de fin. 1, 20, 65; Diog. L. 10, 9).

Die wesentlich psychologische Frage, wodurch jene Anziehung bewirkt wird, welcher das Freundschaftsgefühl entstammt, kehrt bei den Philosophen so häufig und in so verschiedenen Gestalten wieder, dass sie offenbar die Gemüther ganz allgemein beschäftigt hat und nicht bloss der Schule ihren Ursprung verdankt. Nach den einen führt die Aehnlichkeit der Naturen zusammen; nach den anderen ist vielmehr die Unähnlichkeit der stärkste Hebel des Anschlusses, weil in ihr die Möglichkeit der gegenseitigen Ergänzung wurzelt. Die einen beriefen sich gern auf den homerischen Vers:

Wie doch stets den Gleichen ein Gott gesellet zum Gleichen

(Od. 17, 218), citirten ausserdem ein allem Anschein nach gleichfalls aus einer alten Dichterstelle entstandenes Sprüchwort, nach welchem eine Krähe sich gern zur anderen setzt (κολοιὸς ποτὶ κολοιόν) [4]), und fanden auch in der Theorie des Empedokles von den beiden weltbewegenden Mächten der Liebe und des Hasses ein ihrer Auffassung günstiges Moment, indem nach diesem Philosophen das Gleichartige sich anzieht. Die anderen machten die Autorität des bekannten hesiodeischen Verses:

Selber der Schmied missgönnet dem Schmied', und der Töpfer dem Töpfer

(W. u. T. 25) für ihre Ansicht geltend, dass Gleichartigkeit der Bestrebungen eher trenne als verbinde, hoben hervor, wie im Leben

der Natur überall der Zug nach Ergänzung und Ausgleichung des Entgegengesetzten waltet, und erinnerten ausserdem an einen Ausspruch des Heraklit, jenes grossen Verherrlichers des Kampfes, nach welchem aus dem Widerstreitenden die schönste Harmonie hervorgeht. Ueber das Thatsächliche dieses Meinungsstreites sind wir besonders durch Aristoteles in der nikomachischen Ethik (1155 a 32—b 8) unterrichtet; mehr in das Innere der einen wie der anderen Auffassung führt uns Platon im Lysis (214 a — 216 e) und im achten Buche der Gesetze (837 a. b) ein. Das im Lysis Gesagte dreht sich darum, dass Gleichartigkeit einzig die Guten wahrhaft zusammenführt, die Schlechten dagegen in Folge des Unrechts, das sie begehen, nur um so mehr in Zwiespalt mit einander bringt; der Satz von der Anziehung des Entgegengesetzten erweist sich gleichfalls als nicht unbedingt durchführbar, weil weder das Schlechte dem Guten noch das Gute dem Schlechten befreundet sein kann; wohl aber ergiebt sich als das Wesentliche, dass das zwischen dem Guten und dem Schlechten in der Mitte Stehende sich von dem Guten angezogen fühlt, weil es durch dasselbe vor dem Herabsinken in das Schlechte bewahrt wird. Nach den Consequenzen, welche Platon diesen Gedanken in den Gesetzen giebt, ist die von der Tugend getragene auf Gleichheit beruhende Freundschaft ruhig und maassvoll, die aus Ungleichheit entspringende und auf Ergänzung gerichtete aber unruhig und wild, jedoch ist zwischen diesen beiden noch eine dritte möglich, was hier zunächst auf das Verhältniss zwischen geistiger und sinnlicher Liebe seine Anwendung findet. Der dabei durchweg als Grundlage vorausgesetzte Satz, dass weder der Gute mit dem Schlechten noch der Schlechte mit dem Schlechten Freund sein könne, stammt von Sokrates, dem Xenophon in den Denkwürdigkeiten (2, 6, 14—26) eine dahin zielende Erörterung in den Mund legt. Dieser zufolge können nur Gute mit Guten Freunde sein, weil nur sie neidlos sind und in dem, was sie für sich selbst begehren, Maass halten, so dass sie im Stande sind die Rechte und Interessen Anderer wahrzunehmen, ein Gedanke, der in negativer Wendung auch in Platon's Gorgias (510 b — 511 a) wiederkehrt und nicht minder in der Auseinandersetzung des Polemarchos in der Republik (1, 335 a) anklingt.

Unter allen Umständen darf man in ein so wichtiges Verhältniss wie das freundschaftliche nicht leichtsinnig eintreten. Die Gewohnheit des Sokrates vor der Eingehung desselben jedesmal das Orakel zu befragen (s. oben S. 58) kennzeichnet nur mit besonderer Schärfe, was

als Grundsatz allgemein anerkannt war, und wenn unser Dichter von dem Bande der Ehe sagt:

Drum prüfe, wer sich ewig bindet,
Ob sich das Herz zum Herzen findet,

so galt das Gleiche für die Griechen fast noch mehr von dem der Freundschaft. Daher der bei Aristoteles (N. Eth. 1156 b 26) und Plutarch (M. 94 a. 482 b) erwähnte und auch zu uns übergegangene Ausdruck, dass man erst einen Scheffel Salz mit einander verzehrt haben müsse um wirklich Freundschaft schliessen zu können [5]). Die besondere Formulirung desselben scheint einer gewissen rationalisirenden Opposition gegen die bei den Griechen geläufige Vorstellung ihren Ursprung zu verdanken, nach welcher Salz und Tisch als solche, d. h. auch die einmalige Tischgemeinschaft, ein ohne Frevel nicht zu verletzendes mystisches Band um die Menschen schlingen (oben S. 330—332). Solon soll dem damit ausgesprochenen Gedanken die Fassung gegeben haben: „Erwirb Freunde nicht schnell, lass aber die, die du erworben hast, nicht fallen“ (Diog. L. 1, 60; Stob. 3, 79). Auch machte man die Merkmale, an welchen Freunde erprobt werden können, gern zum Gegenstande der Beobachtung und des Nachdenkens. Mit ihnen beschäftigen sich z. B. ein Kapitel von Xenophon's Denkwürdigkeiten (2, 6) und eine Partie von Isokrates' Ermahnungen an Demonikos (24—26), in welchen beiden stark hervorgehoben wird, wie den obersten Maassstab für die Beurtheilung des in Aussicht genommenen neuen Freundes sein Verhalten gegen seine bisherigen Freunde bildet. Bei Isokrates tritt dazu eine Reihe von weiteren Rathschlägen: man soll die Verschwiegenheit und die Hülfsbereitwilligkeit des zu Erprobenden kennen lernen, indem man ihm Dinge als Geheimnisse mittheilt, die es nicht unbedingt sind, und Bedürfnisse vorschützt, die eigentlich nicht vorhanden sind; man soll auf sein Benehmen im Unglück und in gemeinschaftlichen Gefahren achten; man soll die Wahl vornehmlich auch dadurch bestimmen lassen, ob er dem Glück eines Freundes gegenüber keinen Neid hegt, weil einmal die Zahl derer gross ist, die zwar Theilnahme für fremdes Unglück haben, aber fremdes Glück nicht ertragen können (vergl. Bd. 1, S. 259). Wie sehr ein Vergreifen in der Wahl vermieden werden muss, lag stark im Bewusstsein der Nation, die den Verkehr mit Schlechten als eine der gefährlichsten Quellen sittlicher Verderbniss anzusehen gewohnt war (s. Bd. 1, S. 272). Wie deshalb Solon die Regel gab: „gehe nicht mit Schlechten um“ (Diog. L. 1, 60; Stob. 3, 79), so scheint auch die py-

thagoreische Sentenz „nimm keine Schwalben in das Haus auf“ (Porph. v. Pyth. 42) einen ähnlichen Sinn gehabt zu haben, und von Charondas wird sogar berichtet, dass er schlechten Umgang unter Strafe gestellt habe (Diod. 12, 12, 4).

„Täusche den Freund nicht“ (μὴ φίλον ἐξαπάτα) war auf einer der Hermen zu lesen, welche Hipparchos in Athen hatte aufstellen lassen (Pl. Hipparch. 229b); dies zeigt recht augenscheinlich, wie wichtig die aus einem einmal vorhandenen Freundschaftsbunde fliessenden Pflichten angesehen wurden. Worin sie bestehen, das liegt grossentheils schon in dem, was vorher in Betreff der Eigenschaften, auf welche man bei der Prüfung neuer Freunde sein Augenmerk richten soll, aus Isokrates' Ermahnungen an Demonikos ausgehoben wurde; ausserdem aber erscheint es als wesentlich, dass das Verhältniss durch regelmässigen Verkehr und vertrauliche Mittheilsamkeit aufrecht erhalten werde. Wie die Mahles- und Opfergemeinschaft die Gemüther gegen einander aufschliesst, so dient sie auch um die gegenseitige wohlwollende Gesinnung zu nähren und zu beleben, und es ist deshalb in der Ordnung, dass sie zwischen Freunden häufig Statt findet, ein Punkt, der in der Schilderung des Verhältnisses zwischen Thrasylochos und dem Sprecher im Aeginetikos des Isokrates stark hervortritt und der Vorschrift des Hesiodos, man solle den Freund zum Mahle rufen, den Feind aber bei Seite lassen (W. u. T. 342), gleichfalls zu Grunde liegt. Ein allem Anschein nach sprüchwörtlich gewordener Vers, dessen Aristoteles (N. Eth. 1157 b 13) Erwähnung thut (πολλὰς δὴ φιλίας ἀπροσηγορία διέλυσεν), machte auf die Gefahren aufmerksam, welche der Freundschaft das Wegfallen des gegenseitigen Aussprechens bringt, wobei als dessen Ursache ebensowohl die räumliche Trennung wie das Unterlassen des Zuspruchs und des Austausches gedacht werden kann. Die damit gegebene Warnung vor dem letzteren ist deutlich; für den Fall der ersteren begegnen wir sonst mehrfach der Regel, dass man der abwesenden Freunde in seinem Herzen und in seinen Worten ebenso gedenken solle wie der anwesenden. Diese scheint zuerst in einem von Pittakos oder Thales ausgesprochenen Satze (Stob. 3, 79; Diog. L. 1, 37) ihre bestimmte Fassung erhalten zu haben; ähnlich kehrt sie bei Isokrates (1, 26) wieder; ihre Befolgung wird sowohl von Euripides in der Charakteristik des Kapaneus (Hik. 867) als von Aristoteles in einer allgemeinen Aufzählung empfehlender Eigenschaften (Rhet. 1381 b 24) als eine der anziehendsten Seiten eines Menschen hervorgehoben. Und wenn nach dem früher Darge-

legten die Griechen Allem, was Andere erfreut oder verletzt, eine sehr aufmerksame Beobachtung schenkten, so liegt es in der Natur der Sache, dass der Verkehr mit den Freunden vorzugsweise Gelegenheit bot davon Anwendung zu machen. Strenge Sonderung zwischen dem Freunde und dem Schmeichler verlangten insbesondere die Philosophen; namentlich Theophrast, dessen Behandlung für die bezügliche Schrift Plutarch's zur Quelle geworden ist, verbreitete sich über die Unterscheidungsmerkmale beider [6]); aber gerade diese Schrift lässt nicht unerwähnt, dass auch dem Freunde obliegt eine gefällige Form zu wählen und jede unnöthige Härte zu vermeiden, wenn er den irrenden Freund ermahnt (73 a — 74 e). Und dass man im Falle von Differenzen mit den Freunden schnelle Versöhnungen herbeiführen müsse, wurde so häufig ausgesprochen, dass Stobäos den darauf bezüglichen Sätzen ein eigenes Kapitel seines ethischen Sammelwerkes widmen konnte (Phot. Bibl. 113 a 38).

Da Beständigkeit in der Freundschaft vor Allem geboten erschien, so gab den Moralphilosophen nicht am wenigsten die Frage zu denken, wann man das Recht habe das Verhältniss zu einem Freunde zu lösen. Aristoteles erörtert dieselbe im neunten Buche der nikomachischen Ethik (K. 3) und kommt von seinen Ausgangspunkten aus zu dem Ergebnisse, dass die Sache bei denjenigen Freundschaften, die bloss um des Nutzens oder um der Annehmlichkeit willen geschlossen sind, keine Schwierigkeit habe, indem diese mit dem Wegfallen ihres Zweckes nothwendig aufhören, und nur dann zu härtestem Tadel Anlass sei, wenn der eine Theil sich den Schein gegeben habe eine tiefere Lebensgemeinschaft zu suchen. Ist aber eine solche im Ernst das Ziel gewesen und erkennt nur der eine zu spät die Unwürdigkeit des andern, so soll jener freilich den Grundsatz nicht aufgeben, dass Freundschaft mit einem Schlechten ein an sich Unmögliches ist, aber bevor er zur Trennung schreitet genau prüfen, ob die Schlechtigkeit wirklich eine unheilbare ist, indem im entgegengesetzten Falle gerade die Aufrechthaltung der Freundschaft die Besserung des Irrenden herbeiführen kann. Auch die Möglichkeit bespricht der Stagirit, dass ein in der Jugend geknüpfter Freundschaftsbund deshalb nicht dauern kann, weil nur der eine der beiden Theile sich sittlich weiter entwickelt hat, und er verlangt, dass dann dem ehemaligen Freunde wenigstens eine wohlwollende Gesinnung bewahrt werde, soweit nicht etwa ein völliges Sinken desselben dies verbietet. Von Chrysippos erfahren wir aus Plutarch (M. 1039 b), dass er in seiner Schrift über

die Freundschaft den Grad der Verfehlung des Freundes als bestimmend dafür angesehen wissen wollte, ob man das Verhältniss zu ihm fortsetzen solle oder nicht, jedoch wirft ihm der Berichterstatter vor, dass es ihm nicht gelungen ist nach dieser Seite über Allgemeinheiten hinauszugehen und einigermaassen feste Unterscheidungsmerkmale aufzustellen. Das Volksbewusstsein begnügte sich vermuthlich mit der von Demosthenes in der Rede gegen Meidias (118) ausgesprochenen Regel, dass im Falle eines schwer compromittirenden Verhaltens des Freundes der Freund sich bloss von ihm zurückzuziehen, das öffentliche Auftreten gegen ihn aber seinen Feinden und den durch ihn Geschädigten zu überlassen habe.

Uebrigens lag die von Aristoteles aufgestellte Unterscheidung der drei Klassen der Freundschaft zwar dem griechischen Volksbewusstsein fern, allein sie hatte den Thatsachen des griechischen Lebens gegenüber ihren sehr guten Sinn. Denn so sehr auch das Ideal der Nation darauf gerichtet war, dass die echte Freundschaft wechselseitige Hülfleistung, höchsten Lebensgenuss und sittliche Förderung gleichmässig und in unlösbarer Verbindung zu ihren Früchten habe, so waren doch in Wirklichkeit Verhältnisse, deren Zweck bloss in dem Nutzen oder bloss in der Annehmlichkeit bestand, häufig genug, und die Gewohnheit diese gleichfalls unter jenen Begriff zu bringen war von ernsten Nachtheilen begleitet. Durch sie wurden vielfach recht anstössige Dinge mit einem Scheine innerer Berechtigung umkleidet und der edle Name der Freundschaft in betrübender Weise entweiht.

Schon aus dem, was oben (S. 339) über die Auffassung des Sokrates und ihre Darstellung und Vertheidigung durch Xenophon bemerkt wurde, geht hervor, dass bei dem Streben Freunde zu gewinnen der Gedanke an den Nutzen, den sie gewähren, nicht selten mehr als billig in den Vordergrund trat; denn Sokrates hätte mit seinen bezüglichen Rathschlägen keinen Eindruck machen können, wenn ihm nicht eine verbreitete Stimmung darin entgegengekommen wäre. Aber man war auch geneigt das thatkräftige Unterstützen der Freunde so sehr als ein Nothwendiges anzusehen, dass man die Verpflichtung dazu nicht immer an dem, was sonst Recht und Unrecht ist, seine Schranke finden liess, und in Folge dessen entstand darüber, in wie weit deshalb andere sittliche Forderungen verletzt werden dürften, eine eigenthümliche Unsicherheit, welche sowohl das Gewissen der handelnden Menschen als das Nachdenken der speculirenden Philoso-

phen beschäftigte. Nach Gellius (1, 3) und Diogenes von Laerte (1, 71) soll der weise Chilon in seinem Alter erzählt haben, dass er, während er sonst keine Handlung seines Lebens zu bereuen habe, nur in Betreff einer unsicher sei. Er habe nämlich einst in Gemeinschaft mit zwei Anderen über einen Freund zu Gericht gesessen, den er nach Recht und Gesetz zum Tode verurtheilen musste, und sei in dem schweren Conflikt endlich zu dem Auswege gekommen, dass er selbst für Verurtheilung stimmte, aber seine beiden Genossen überredete für Freisprechung zu stimmen. Denkt man der inneren Bedeutung dieses so eigenthümlich aussehenden Verhaltens nach, so überzeugt man sich, dass der Eid die Schranke des zu Gunsten des Freundes erlaubten Unrechts bildet. Chilon hätte nur mit Verletzung seines Richtereides selbst ein freisprechendes Urtheil abgeben können, aber auf die beiden andern Richter konnte er, seine Freundschaftspflicht zu wahren, durch täuschende Scheingründe einwirken, weil ihn nach dieser Seite kein Schwur band. Derselbe Grundsatz leuchtet aus der Antwort hervor, welche Perikles einem Freunde gegeben haben soll, der von ihm verlangte, dass er zu seinen Gunsten vor Gericht einen Meineid ablege, man müsse mit den Freunden zusammenhandeln, aber bis zu der durch die Götter gesteckten Grenze (ἀλλὰ μέχρι τῶν θεῶν). Gellius, der dies gleichfalls berichtet [7]), spricht in demselben Zusammenhange von denjenigen Philosophen, welche die Frage behandelt haben, ob man dem Freunde im Widerspruch mit dem Rechte helfen dürfe und wie weit und auf welche Weise. Am eingehendsten und sorgfältigsten soll dies Theophrast gethan haben. Sein Ergebniss lief darauf hinaus, dass man den Schimpf eines kleinen Unrechts auf sich nehmen dürfe, wenn daraus ein grosser Vortheil für den Freund entspringe, indem jener durch diesen aufgewogen werde; jedoch fügt er hinzu, dass in den einzelnen Fällen immer noch besondere Momente auf die Entscheidung von Einfluss seien, wodurch die Aufstellung von allgemeinen Regeln unmöglich werde. Als Vertreter einer ähnlichen Ansicht führt Gellius den Favorinus an; ebenso bekennt sich Cicero in dem Buche über die Freundschaft (17, 61) zu dem Grundsatze, dass eine kleine Abweichung vom Wege des Rechten erlaubt sei, wenn es gelte das Leben oder den guten Ruf eines Freundes zu schützen. Aber die Gefahr lag nahe, dass die Verletzung der strengen Forderungen der Gerechtigkeit zu Gunsten der Freunde sich nicht innerhalb der durch diese Betrachtungsweise gezogenen Grenzen hielt, eine Gefahr, die von den Griechen keines-

wegs immer vermieden worden ist, indem namentlich da, wo öffentliche Verhältnisse in das Spiel kamen, sehr häufig die Rücksichten der Freundschaft denen des Gemeinwohles vorgezogen wurden. Für das, worin nach dieser Seite vornehmlich in Athen oft gefehlt wurde, ist der Name der Hetärie charakteristisch, welcher eigentlich eine freundschaftliche Genossenschaft bezeichnen sollte, thatsächlieh aber zum Ausdruck für einen seine politischen Parteizwecke durch enges Zusammenhalten verfolgenden Club wurde. Ueber die Frage, ob es erlaubt sei sich in einen solchen einzulassen und mit seiner Hülfe auch persönliche Interessen zu fördern, dachten hervorragende Staatslenker überaus verschieden, ein Punkt, hinsichtlich dessen Plutarch's politische Ermahnungen (806 f — 808 b) in Verbindung mit seinen Lebensbeschreibungen des Aristeides (2) und des Agesilaos (13) mannigfache Belehrung bieten. Danach soll Themistokles beim Antritt des Archontats ungescheut ausgesprochen haben, er würde sich nie auf einen Amtssessel setzen, auf welchem die Freunde nicht grösseren Gewinn von ihm ziehen würden als die Fremden; ihm ähnlich soll Agesilaos gegen seine Freunde eine grosse Schwäche gezeigt und z. B. seinen ganzen Einfluss aufgeboten haben, um die Eigenmächtigkeiten, welche Phöbidas und Sphodrias sich erlaubt hatten, straflos zu machen. Eine Reihe von athenischen Staatsmännern befolgte jedoch entgegengesetzte Grundsätze. Der gerechte Aristeides nahm an keiner Hetärie Theil, weil er nicht in die Lage zu kommen wünschte an dem Unrecht derer, die sich mit ihm verbunden hatten, Theil nehmen oder einen von ihnen durch Verweigerung einer Gefälligkeit kränken zu müssen, auch beobachten konnte, wie Manche durch die Macht ihrer Freunde zum Unrecht verleitet wurden. Kleon löste, als er die Staatsgeschäfte übernahm, alle seine früheren freundschaftlichen Verhältnisse auf, weil sie ihn zu leicht vom Wege der strengen Gerechtigkeit hätten ablenken können, eine Handlungsweise, die der Berichterstatter unter Wiederholung des landläufigen Urtheils über den Mann bemängelt, die aber in den Augen des heutigen Betrachters dem politischen Pflichtgefühl des Mannes nur zur Ehre gereichen kann. Phokion lehnte es ab sich an der Vertheidigung seines Schwiegersohnes, der in den harpalischen Process verwickelt war, zu betheiligen, indem er bemerkte, er sei die Verschwägerung mit ihm nur zu gerechten Zwecken eingegangen [8]). Allein dass der Standpunkt des Themistokles von sehr Vielen getheilt wurde, lässt ein Ausspruch des Menon in dem nach ihm benannten Dialoge Platon's

71 e) deutlich erkennen; denn dieser giebt unzweifelhaft nur eine unter seinen Zeitgenossen verbreitete Ansicht wieder, wenn er die Tüchtigkeit des Mannes in die Fähigkeit setzt die Staatsgeschäfte zu betreiben und bei ihrer Betreibung seinen Freunden Gutes, seinen Feinden aber Schlimmes zu erweisen, wodurch die Benutzung der staatlichen Thätigkeit für Freundschaftszwecke deutlich eingeschlossen wird. Auch Sokrates in Xenophon's Denkwürdigkeiten (2, 6, 25) rechnet, indem er den Werth des Zusammenschliessens der Guten erörtert, zu den erstrebenswerthen Folgen des dadurch zu erreichenden politischen Einflusses neben der Gelegenheit das Gemeinwohl zu fördern die Möglichkeit seine Freunde in gerechten Dingen zu unterstützen (*τοῖς φίλοις τὰ δίκαια βοηθεῖν*), ein Satz, der in dieser Fassung allerdings durchaus unverfänglich ist, aber in einer Zeit des allgemeinen Coteriewesens doch leicht zu bedenklichen Consequenzen führen konnte, da die Grenzen des Begriffes der gerechten Dinge gewiss von Vielen sehr viel weiter gezogen wurden als es dem Sinne des Sokrates entsprach. Aber dass man es in den damaligen Parteikämpfen vielfach auch als Pflicht betrachtete den Freunden selbst wenn sie im Unrecht waren beizuspringen, lässt vielleicht am bestimmtesten eine Aeusserung des Lysias in der ersten Rede gegen den jüngeren Alkibiades (19) erkennen, nach welcher die Parteigenossen desselben es sich zum Verdienst anrechneten (*δοκοῦσι βελτίους εἶναι*), wenn sie ihre Freunde retteten. In einer Stelle der Rede gegen Leokrates (138) deutet Lykurgos an, dass in den Augen Vieler wohl die Freundschaft ebenso wie die Verwandtschaft als Entschuldigungsgrund dienen konnte, wenn man sich auf die Seite des Verbrechers stellte und ihn zu retten suchte, ein Entschuldigungsgrund, der in diesem Falle den Vertheidigern des Angeklagten nicht zu Gute kam. Und nachdem man sich einmal an diese Ausdrucksweise gewöhnt hatte, konnte der edle Name der Freundschaft zur Beschönigung selbst des Schlimmsten gemissbraucht werden. In der Rede des Demosthenes gegen Konon (34. 35) wird von einer Genossenschaft erzählt, die sich am Tage immer höchst ehrbar zu stellen wusste, aber bei Nacht die grössten Schandthaten verübte und deren Mitglieder sich dann gegenseitig durch falsche Zeugnisse heraushalfen. „Werden wir nicht für einander Zeugniss ablegen; ist das nicht die Sache von Freunden und Genossen?“ war ihr Wahlspruch.

Noch eine andere Einseitigkeit knüpfte sich an den Gedanken, dass das thatkräftige Unterstützen der Freunde zu dem Allerwesent-

lichsten in der Freundschaft gehöre. Sie wurzelt in jener hohen Werthschätzung des Wetteifers, welche für die nationale Lebensauffassung nach so vielen Seiten hin bestimmend war (vgl. Bd. 1, S. 194—196), berührt aber gerade deshalb den modernen Betrachter sehr fremdartig. Was Perikles in der Grabrede (Thuk. 2, 40, 4) als Vorzug des athenischen Staates preist, nämlich dass er nicht durch Empfangen, sondern durch Erweisen von Gutem seine Freundschaften schliesse, hängt mit einem Grundsatze des Privatlebens zusammen, nach welchem der tüchtige Mann sich in dieser Beziehung von seinen Freunden nicht übertreffen lassen, gewissermaassen nicht ihr Schuldner werden durfte. Isokrates schreibt an Demonikos (26): „Halte es für gleichmässig schimpflich von den Misshandlungen der Feinde besiegt wie von den Wohlthaten der Freunde übertroffen zu werden". Besonders häufig haben Sokrates und sein Schüler Xenophon jenen Grundsatz ausgesprochen. Wie Aristoteles in der Rhetorik (1398 a 24—26) berichtet, soll Sokrates sich geweigert haben zum Könige Archelaos zu gehen, weil es ein Schimpf sei ebenso wenn man Gutes wie wenn man Schlimmes erfahren habe es nicht vergelten zu können. An einer Stelle von Xenophon's Denkwürdigkeiten (2, 6, 4. 5) warnt er vor einem jeden, der sich die Erweisung von Gutem gefallen lasse ohne an Erwiderung zu denken, hebt dagegen als Eigenschaften dessen, den man mit Fug zum Freunde wählen werde, neben der Selbstbeherrschung, der Eidestreue und der Klugheit des Rathes auch den Ehrgeiz hervor hinter denen, die ihm Gutes erweisen, darin nicht zurückzubleiben. Er preist den Kritobulos, an den diese Worte gerichtet sind, weil er es als Bestimmung des Mannes erkannt hat die Freunde durch Zufügung von Gutem und die Feinde durch Zufügung von Schlimmem zu übertreffen (2, 6, 35), und den Hermogenes, weil er sich schämen würde, wenn er von einem gefördert würde ohne ihn wieder zu fördern (2, 10, 3). Xenophon selbst nimmt es mit der Bedeutung solchen Uebertreffens so ernst, dass er sowohl den älteren Kyros seiner Kyropädie (5, 1, 29) als den jüngeren seiner Anabasis (1, 9, 11) sogar darum beten lässt, dass ihm dasselbe gelingen möge; in einer andern Stelle der ersteren Schrift (8, 2, 13) erscheint das Streben danach als zur Behauptung der königlichen Würde gehörig und in einer dritten (5, 3, 32) als Mittel zur Gewinnung von Bundesgenossen. In diesen Anwendungen ist die Formel durchgängig auf das staatliche Gebiet übertragen und verliert deshalb auch für uns alles Auffällige; aber ursprünglich war sie doch von den Ver-

hältnissen des Privatverkehrs gemeint, und hier hat die durch sie wiedergegebene Anschauung, welche jedes harmlose Hinnehmen des gern Gebotenen ausschliesst, etwas für unser Gefühl eigenthümlich Abstossendes. Es wird uns schwer sie mit der sonstigen Wärme der hellenischen Freundschaft zu vereinigen; dennoch haben wir wegen der angeführten Aeusserungen des Perikles und des Isokrates kein Recht sie etwa für bloss dem Sokrates eigenthümlich zu halten. Sagt doch auch Aristoteles in der nikomachischen Ethik (1169b 10), es sei in höherem Grade Sache eines Freundes Gutes zu erweisen als zu empfangen [9]).

Die auf den Lebensgenuss gerichteten Freundschaften waren, wenigstens insofern sie Männer und Jünglinge verbanden, nicht bloss häufiger Ausartung durch die an sie sich knüpfende sinnliche Seite ausgesetzt, sondern man urtheilte auch über das in dieser Beziehung Zulässige sehr verschieden. In Sparta scheint man im Ganzen von strengen Grundsätzen ausgegangen zu sein (s. oben S. 341); in Kreta, Elis und Böotien fand man in dem, was uns überaus widerwärtig erscheint, kein Arg (Xen. Gastm. 8, 34. St. d. Lak. 2, 12; Pl. Gastm. 182b. Gess. 1, 636b; Herakl. Pont. 3, 5; Strab. 10, 483); in Athen hatten hinsichtlich der Grenzen des Erlaubten individuelle Meinungen einen gewissen Spielraum, und wenn hier die rohe Selbstpreisgebung mit dem Verluste des Rechtes zu öffentlichem Auftreten bestraft wurde (Aeschin. 1, 19; Dem. 22, 30. 73)[10]), so war doch auch die ernste Ansicht, die wir aus Xenophon als die des Sokrates kennen lernen, zwar die vieler unter seinen Mitbürgern, aber keineswegs aller [11]). Insbesondere ist unter ihnen oft der bedenkliche Satz aufgestellt worden, dass um den Preis der Förderung in Tugend und Weisheit ein Jüngling die Schranken guter Sitte einem Manne gegenüber wohl überschreiten dürfe, ein Satz, den vornehmlich die Rede des Pausanias in Platon's Gastmahl durchführt und von dem auch Plutarch (M. 752a) andeutet, dass er vielfach dienen musste um Schlimmes zu beschönigen [12]).

Auch in der Richtung konnte die Freundschaft ausarten, dass die Gefühlsheftigkeit in ihr eine zu starke wurde. Das griechische Temperament verleitete dazu sehr leicht, aber da der nationale Sinn für das Maass dadurch verletzt wurde, so unterliess man es nicht immer davor zu warnen, wie dies z. B. durch den Satz des Hesiodos, man solle den Freund nicht dem Bruder gleich machen (W. u. T. 707), und die Vorschrift des Bias geschieht, man solle lieben als ob man

einst hassen werde und hassen als ob man einst lieben werde. Die letztere Vorschrift hat denn freilich nur sehr wenig Anklang gefunden. Weil sie in Bezug auf staatliche Verhältnisse ohne Zweifel viele Berechtigung hat, so hat einer der grössten politischen Denker des Alterthums, Demosthenes, von ihr Gebrauch gemacht um davon abzurathen, dass man sich durch eine augenblickliche Stimmung zu weittragenden Beschlüssen zu Gunsten eines Einzelnen hinreissen lasse (23, 122), allein in der Anwendung auf das Privatleben schien sie eine so frostige Weisheit zu enthalten, dass sich das natürliche Empfinden stets gegen sie empört hat: ist doch der Widerspruch, welchen Cicero im Lälius (16, 59. 60) den Scipio gegen sie erheben lässt, nur der Nachhall eines bei den Griechen selbst allgemeinen Urtheils. Aristoteles verhehlt den Widerwillen nicht, den sie ihm einflösst, denn er nimmt in seine nichts weniger als vortheilhafte Charakteristik der Greise in der Rhetorik (1389 b 23) den Zug auf, dass sie geneigt sind ihr nachzuleben, und sagt an einer andern Stelle (1395 a 24—31), dass man ihren Sinn verbessern könne, indem man von ihren beiden Theilen bloss den auf die Umwandlung des Hasses in Liebe bezüglichen gelten lasse. Den zartesten Ausdruck hat Sophokles seiner Ansicht über sie gegeben; er legt sie nämlich dem haltlos gewordenen und verzweifelnden Aias in jenem Monologe von eigenthümlicher Zweideutigkeit in den Mund, in welchem die ausgesprochene Absicht den Widerstand gegen die Atriden aufzugeben dem Selbstmordgedanken zur Hülle dient (678—683). Pindar flicht in das Selbstbekenntniss, welches er in der Schlusspartie der zweiten pythischen Ode dem Könige Hieron vorträgt, den Wunsch ein dem Freunde Freund sein, den Feind aber als Feind nach Wolfes Art berennen zu können (83—85), und man irrt schwerlich mit der Annahme, dass auch er sich damit in ausdrücklichen Gegensatz zu der Sinnesweise des Bias stellen will [13]).

Jene Gefühlsstärke, welche zu Mahnungen der erwähnten Art den Anlass gab, war aber auch die Ursache der Häufigkeit der Feindschaft. Der weise Chilon soll einen Mann, der keinen Feind zu haben behauptete, gefragt haben, er habe wohl auch keinen Freund (Gell. 1, 3, 31). Im menschlichen Gemüth ist einmal der Hass der Liebe benachbart, und gewöhnlich ist, wer zu starker Liebe angelegt ist, es auch zu starkem Hasse. So waren die Griechen: kein Wunder, dass sie der Feindschaft ebenso rücksichtslos fröhnten wie sie in edlem Aufschwunge der Freundschaft sich hingaben. Besondere Eigenthümlichkeiten ihres Nationalcharakters wirkten dazu mit jene zu einem

so zu sagen legitimen Verhältnisse zu machen, welches seine besonderen Pflichten und Rechte hatte.

Je leichter sie im Zorn aufbrausten, je schwerer es ihnen wurde den Anblick fremden Glückes zu ertragen, desto grösser war die Gefahr, dass ihre innigsten Freundschaften durch Regungen solcher Art vergiftet wurden. In Betreff des Neides geht dies schon aus den in einem früheren Zusammenhange (Bd. 1, S. 259) erwähnten Stellen des Isokrates und Xenophon hervor, welche zeigen, dass es ihnen im Allgemeinen natürlicher war mit dem Trauernden zu trauern als mit dem Fröhlichen sich zu freuen; und wenn Kleobulos auf die Frage, wovor man sich zu hüten habe, geantwortet haben soll: „vor dem Neide der Freunde und den Nachstellungen der Feinde“ (Floril. Mon. 207), so gewährt auch dieser Ausspruch einen Einblick in ein sehr allgemein vorkommendes Sachverhältniss. Nicht minder beredt ist das Zeugniss eines Wortes des Sokrates in Xenophon's Denkwürdigkeiten (2, 6, 23). Er führt den Satz aus, dass wahrhafte Freundschaft nur unter Guten möglich sei, und sagt zum Beweise desselben unter Anderem: „Sie können aber auch nicht allein in Bezug auf Geld eine rechtmässige Theilhaberschaft haben, indem sie von Gewinnsucht frei sind, sondern auch einander unterstützen; und sie können auch den Streit auf eine nicht bloss schmerzlose, sondern auch für beide Theile vortheilhafte Weise schlichten und verhindern, dass sich der Zorn zu einer später Reue erzeugenden Höhe steigert; den Neid aber beseitigen sie gänzlich, indem sie das ihnen gehörige Gute den Freunden als Eigenthum darbieten, das der Freunde aber als das Ihrige betrachten.“ Man fühlt es dem Gesagten an, dass in Wirklichkeit der geforderte ideale Zustand nur selten, die Gefährdung der Freundschaft durch die darin angedeuteten Klippen das bei weitem Häufigere war. Für das wirksamste Heilmittel gegen dieselbe hielt man das Vorhandensein von Personen, welche den im Menschen liegenden und an und für sich unausrottbaren Leidenschaften der Streitsucht und des Neides als Ableiter dienten und die heilige Region der Freundschaft vor ihrer Ansteckung bewahrten. Mit voller Bestimmtheit wird dies allerdings erst von Plutarch in den Worten der Schrift über den Nutzen der Feinde (91 e) ausgesprochen: „Da aber nach dem Ausdruck des Simonides alle Lerchen einen Kamm haben und jede menschliche Natur Streitsucht und Eifersucht und Neid, den Gefährten der nichtiggesinnten Menschen, wie ihn Pindar nennt, in sich trägt, so wird einer wohl nicht wenig gefördert, der mit diesen Leidenschaften reinigende Ab-

leitungen auf die Feinde vornimmt und sie gleich Abzugsgräben so fern wie möglich von den Freunden und Angehörigen abwendet." Aber dass dieser Schriftsteller nicht der erste Grieche war, der so dachte, zeigt schon das von ihm zum Belege seiner Behauptung angeführte und auch sonst (M. 813 a; vergl. Aelian v. h. 14, 25) erwähnte Beispiel des Onomademos, eines erfahrenen Staatsmannes von Chios, der bei Gelegenheit eines Bürgerzwistes in seiner Vaterstadt seinen Parteifreunden rieth nicht alle Mitglieder der Gegenpartei zu vertreiben, damit der Streit nicht unter ihnen selbst ausbräche. Und kaum verkennbar liegt eine ähnliche Anschauung auch den Sätzen zu Grunde, welche Sokrates unter Beistimmung des Protarchos in Platon's Philebos (49 d) ausspricht, über die Leiden der Feinde sich zu freuen sei weder ungerecht noch falle es unter den Begriff des Neides, beim Anblick der Leiden der Freunde aber nicht Schmerz zu empfinden sondern sich zu freuen sei ungerecht. Dies erinnert an das früher (Bd. 1, S. 259. 260) über die Neigung, von wirklichem Neide bloss im Verhältnisse zu Freunden zu reden, Bemerkte, zeigt aber zugleich, dass man selbst die Schadenfreude als in den Neid eingeschlossen und mit ihr gegeben betrachtete. In der That hat zuerst Aristoteles in der nikomachischen Ethik (1108 b 5) jene — die *ἐπιχαιρεκακία* — von diesem begrifflich gesondert, aber auch er betont in der Rhetorik (1386 b 34) die innere Zusammengehörigkeit beider und hebt hervor, wie sie der gleichen Gemüthsart entstammen.

Indessen gab es auch ein edleres Motiv, welches dem Vorhandensein von Feinden Werth verlieh: es bestand darin, dass der Gedanke an den von ihnen zu erwartenden Hohn dazu nöthigte auf sich selbst zu achten und sich keine Blösse zu geben. Dieser Gesichtspunkt wird, so weit unsere Kunde reicht, zuerst in der Rede des Pausanias in Platon's Gastmahl geltend gemacht. Die Schmähungen der Feinde und die Ermahnungen der Freunde, heisst es daselbst (183 b), würden einen jeden zurückhalten, der sich um Schätze oder Macht zu erlangen einem andern gegenüber so erniedrigen wollte wie es der Liebhaber dem Lieblinge gegenüber ohne Anstoss zu erregen thun kann, und man fühlt leicht, dass die erstgenannten im Grunde als die eindrucksvolleren betrachtet werden. Die Philosophen der kynischen Schule, Antisthenes und Diogenes, haben sich die Zusammenstellung angeeignet, denn sie behaupteten, man bedürfe zur Tugend entweder tüchtiger Freunde oder leidenschaftlicher Feinde, weil jene durch ihre Vorstellungen, diese durch ihre Tadelworte dem Anwachsen schlimmer

Neigungen Schranken setzten (Plut. M. 74 c. 82 a. 89 b). In umfassendster Weise hat Plutarch den Gegenstand in der erhaltenen Schrift über den Nutzen der Feinde behandelt, in welcher er zugleich hervorhebt, wie derartige Verhältnisse die Charakterbildung auch dadurch fördern, dass sie an würdevolle Ruhe und Edelsinn gewöhnen und zu einem gesunden Wetteifer anspornen.

Hierzu kam nun, dass die Feindschaft von einer eigenthümlichen Bedeutung für das Rechtsleben der Nation war. Weil in so manchen Fällen, in welchen der Moderne von der starken Hand des Staates Abwehr oder Verfolgung erwartet, auch dem am höchsten entwickelten antiken Gemeinwesen dafür die Organe fehlten, liess noch die durchgebildete Demokratie Athen's der Selbsthülfe der Familien und der Einzelnen einen ziemlich ausgedehnten Spielraum, und hieraus entstanden zwischen Mitbürgern Verhältnisse, die nicht wenig Analoges mit dem Kriege hatten. Sehr deutlich spricht dies Demosthenes einmal in der Rede gegen Aristokrates aus (56). Er rechtfertigt das attische Gesetz, nach welchem derjenige straflos bleibt, der bei dem Schutze seiner weiblichen Verwandten einen Mann tödtet, und bemerkt dabei, genau so wie man die Seinigen und den häuslichen Herd gegen den Landesfeind vertheidige, könne man in die Lage kommen es gegen einen Angehörigen des eigenen Staates zu thun und es müssen dann auch die Regeln des Krieges ihre Anwendung finden. Die nach dem Morde eines Familiengliedes den nächsten Anverwandten obliegende Sühnung hat einen ganz ähnlichen Charakter: ersetzte auch die sich ausbildende Staatsordnung die Form der rohen Blutrache durch die der gerichtlichen Verfolgung (s. oben S. 128), so fiel doch nach wie vor der Schwerpunkt dessen, was zu geschehen hatte, in die Privatthätigkeit derer, welche ohne eine ernste Pflicht zu verletzen die Anklage nicht unterlassen durften. Wenn die Sitte das gerichtliche Vorgehen gegen sonstige Verbrecher im Ganzen den persönlichen Feinden derselben überliess, so erkannte sie damit gleichfalls dem gesammten Verhältnisse eine gewisse Unentbehrlichkeit innerhalb des vorhandenen Gesellschaftszustandes zu.

Bei der Beantwortung der Frage, wann ein Mann das Recht hat einen andern als seinen Feind zu betrachten und zu behandeln, muss man selbstverständlich von den im Epos und der Tragödie geschilderten mythischen Hergängen absehen, weil diese sich in Verhältnissen bewegen, die von denen des Privatlebens der geschichtlichen Zeit gänzlich abweichen. Zuvörderst erinnert man sich hierbei jener tief in

der griechischen Denkweise wurzelnden Neigung im moralischen Urtheil die Person von der Sache nicht zu trennen, vermöge deren man mit dem Hasse gegen das Schlechte zugleich den gegen den Schlechten forderte (s. oben S. 294—296), und begreift es, dass man in diesem nicht ungern den Feind erblickte. Es ist daher gewiss im Sinne der grossen Mehrzahl der Griechen gesprochen, wenn Polemarchos in Platon's Republik (1, 334 c) sagt, es sei natürlich, dass man diejenigen liebe, welche man für gut, diejenigen aber hasse, welche man für schlecht halte. — Ebenso führte aber auch die in dem politischen Parteiwesen herrschende Leidenschaftlichkeit leicht dazu, dass man in dem politischen Gegner zugleich den persönlichen Feind sah. In den Zuständen der älteren Republiken, in denen die Parteiung so leicht in den Bürgerkrieg umschlug, konnte er sogar dem Kriegsfeinde verwandt erscheinen: Theognis versteht unter seinen Feinden die megarischen Demokraten, durch die er von Haus und Hof vertrieben worden war; Pindar meint, indem er sich in einem seiner Gedichte (Pyth. 9, 93) an seine Widersacher unter seinen Mitbürgern wendet, damit diejenigen, die seinen Geschlechts- und Gesinnungsgenossen, den thebanischen Oligarchen, erst unlängst mit den Waffen gegenübergestanden hatten. Die innerhalb solcher Verhältnisse erzeugten Anschauungen wirkten in der Gutheissung nach, welche in Fällen schwerer Schädigung des öffentlichen Wohles durch den Gegner fortdauernd der politische Mord fand; aber auch wo sich die Gegensätze in gesetzlichen Schranken bewegten, wie durchschnittlich in der ausgebildeten Demokratie Athen's, war es das Naturgemässe, dass der Kampf der Tendenzen im Staatsleben die Leidenschaften entfesselte, zumal da er sich fast immer zugleich auf Macht und Einfluss richtete, und gewiss war das Verhalten des Phokion, der sich zu denen, denen er auf der Rednerbühne entgegentrat, im Privatverkehr ganz freundlich stellte (Plut. M. 809 e), eine grosse Ausnahme. Wohl in sehr zahlreichen Fällen sah man in dem Angehörigen einer andern Partei einen Verderber des Vaterlandes und darum einen schlechten Menschen, und wenn derartige Urtheile auch oft an Befangenheit leiden mochten, so lässt sich wenigstens dem Demosthenes, wenn er den Aeschines in diesem Lichte betrachtete, die Berechtigung dazu nicht bestreiten. Selbst dann wenn die Parteien eigentlich nur Coterieen waren, deren Trennendes nicht in der Verschiedenheit ihrer politischen Ideale sondern in der ihrer persönlichen Interessen lag, mochte die so leicht eintretende Uebertreibung des Freundschaftsbegriffes oft dazu führen,

dass man die Mitglieder einer fremden Hetärie deshalb als Feinde ansah, weil sie denen der eigenen, denen man alle Rechte der Freundschaft zuerkannte, in ihren Strebungen hinderlich waren. — Dass schwere Kränkungen eines Familiengliedes dessen Angehörige und namentlich dessen Nachkommen zur Abwendung von dem, der sie zugefügt hatte, verpflichten und so dauernde Familienfeindschaften hervorrufen konnten, ist tief in der griechischen Sitte begründet und ein Ausfluss desselben Sinnes, der in der Blutrache sich offenbart. Beispiele davon finden sich mehrfach bei den Rednern. Im Eingange der Rede gegen Theokrines macht der Sprecher als das persönliche Motiv, wegen dessen er die Anklage in die Hand genommen hat, das geltend, dass Theokrines seinen Vater in das Unglück gestürzt hat, und hofft gerade deshalb auf ein wohlwollendes Gehör von Seiten der Richter, weil er sich auf diese Weise als guter Sohn bewährt. Ebenso beruft sich im Eingange der Rede gegen Neära der Sprecher auf das Unrecht, das Neära's Gatte Stephanos seinem Schwager, seiner Schwester und seiner Frau zugefügt hat ohne von ihnen vorher beleidigt worden zu sein, um darzuthun, dass er zu der Anklage vollauf berechtigt ist. In der Rede des Isäos über die Erbschaft des Astyphilos (19. 20) wird erzählt, dass Euthykrates auf seinem Todbette seinen Angehörigen untersagt habe einem Nachkommen des Thudippos den Zugang zu seinem Grabe zu gestatten und dass in Folge dessen Euthykrates' Sohn Astyphilos jeden Verkehr mit Kleon, dem Sohne des Thudippos, vermieden habe. — Dass unter Umständen auch eine selbsterlittene Unbill von besonders schwerer Art für einen Mann die Ursache einer dauernden Feindschaft werden konnte, ist nur menschlich: als Beleg dafür mag an die früher (S. 311) schon berührte Aeusserung des Diodoros bei Demosthenes erinnert werden, er habe das Verhältniss zwischen Androtion und sich als das einer unversöhnlichen Feindschaft betrachtet, weil dieser ihn verleumderischer Weise wegen Vatermordes verklagt hatte (Dem. 24, 8).

Fälle der zuletzt erwähnten Art konnten vorkommen, allein im Ganzen würde nichts irrthümlicher sein als den Begriff des Feindes mit dem des persönlichen Beleidigers zu verwechseln. Feindschaft schliesst ähnlich wie Freundschaft den Gedanken einer längeren Dauer ein, während der einfachen persönlichen Beleidigung gegenüber ein längeres Nachtragen nicht als normal gilt, dieselbe vielmehr der Regel nach entweder schnell vergolten oder vergeben werden muss. Eben deshalb kann eine vorübergehende Störung der Eintracht durch die

letztere selbst unter Freunden Statt finden, wie die Lebensvorschrift des Hesiodos (W. u. T. 709—713) recht deutlich zum Ausdruck bringt, man solle, wenn man von einem Freunde durch Wort oder That gekränkt sei, sich zwiefach rächen, dann aber seiner Wiederannäherung bereitwillig entgegenkommen; ähnliche Sätze enthielt wahrscheinlich das verlorene Kapitel der Spruchsammlung des Stobäos über das Thema, dass man schnelle Versöhnungen mit den Freunden herbeizuführen habe (s. oben S. 348). Zu der Feindschaft aber verhält sich der durch die Beleidigung herbeigeführte Zustand wie der Zorn zum Hasse. Denn im Ganzen wenigstens lassen sich auf die Stimmung gegen den Beleidiger und die gegen den Feind die Unterschiede anwenden, welche Aristoteles in der Rhetorik (1382 a 1—15) als zwischen jenen beiden Affekten waltend hervorhebt: sie bestehen nach ihm darin, dass jener heilbar, dieser aber unheilbar ist, jener nur Einzelnen, dieser auch ganzen Menschenklassen gegenüber empfunden werden kann, jener nur darauf gerichtet ist den andern Theil zu kränken, dieser ihm ein wirkliches Uebel zuzufügen strebt und in seiner letzten Consequenz den Wunsch seines Nichtvorhandenseins in sich trägt. Dabei bemerkt man leicht, wie der Stagirit darin mit der Gesammtauffassung seines Volkes in Uebereinstimmung bleibt, dass er den Hass keineswegs als eine unbedingt verwerfliche Sache ansieht, denn in den Augen des Griechen war die verwerfliche Regung des Menschen gegen den Mitmenschen nicht der Hass, sondern der Neid. Diese Thatsache findet eine für uns sehr lehrreiche Beleuchtung durch die Schrift Plutarch's über beide Affekte, welche ausführt, wie der Hass sehr häufig, der Neid niemals aus gerechten Ursachen hervorgeht und wie jener naturgemäss auf das Schlechte, dieser wenigstens vielfach auf das Gute seines Gegenstandes sich richtet, indem ebensowohl die sittlichen Vorzüge wie das Glück desselben zu ihm den Anlass geben; dabei fliesst die beachtenswerthe Bemerkung ein, dass man wohl den Hass, nicht aber den Neid gern eingesteht (537 d). Auch steht hiermit im Zusammenhange, dass die griechische Sprache die tadelnde Bezeichnung für das, was wir 'gehässig' nennen, — ἐπίφθονος — von dem Begriffe des Neides entlehnt, weil sich nur an diesen eine schlechthin ungünstige Vorstellung knüpft.

Da für die nationale Auffassung eine der Aufgaben der Feindschaft darin bestand zu verhindern, dass die Freundschaft durch den im Menschen einmal vorhandenen Zug zu Neid und Schadenfreude Einbusse erlitt, geschah es, dass man sich gewöhnte in der Freude über die Leiden des Feindes nicht bloss eine im höchsten Grade wohlthuende,

sondern auch eine durchaus erlaubte Regung zu sehen, wie dies auch die oben (S. 357) angeführte Stelle des platonischen Philebos andeutet. Schon Thales soll auf die Frage, wie man die Schläge des Schicksals am besten ertragen könne, geantwortet haben, man könne es, wenn man sehe, wie die Feinde sich noch schlechter befinden (Diog. L. 1, 36). In den Herakliden des Euripides (938—940) sagt auf Anlass der Einbringung des Eurystheus der Bote zu Alkmene:

Doch diesen, Herrin, senden sie durch mich dir zu,
Sie wollen dich erfreuen; ist's doch höchste Lust,
Den Feind in Unglück sehen, der einst glücklich war.

Im rasenden Herakles desselben Dichters (731—733) spricht Amphitryon seine Freude über den Tod des Lykos in den Worten aus:

Ich gehe, sehen muss ich ihn
Todt niederstürzen: Wonne ja gewährt der Tod
Des Feindes, der mir sterbend büsst für schlimme That!

Und in den Bacchen braucht der leidenschaftlich erregte Chor mit Bezug auf den bevorstehenden Tod des Pentheus zweimal den Refrain (877—880 und 897—900):

Was ist Weisheit des Menschen, was
Ist ein schönerer Götterlohn,
Als halten über das Haupt
Des Feindes die stärkere Hand?

Aber die Schädigung der Feinde hat in den Augen des Griechen noch einen hierüber hinausgehenden ethischen Werth. Es ist bei Besprechung der Terminologie des Guten und Schlechten jenes charakteristischen Begriffes der Arete gedacht worden, aus dem die Moralphilosophen den der Tugend herausgebildet haben, mit dem aber die Volksanschauung den Gedanken desjenigen Vorzuges einer Person oder Sache verband, wegen dessen dieselbe am meisten geschätzt wird, weil sie durch ihn ihrer besonderen Bestimmung genügt (Bd. 1, S. 298. 299), und in diesem letzteren Sinne galt die Fähigkeit den Freunden Gutes und den Feinden Schlimmes zuzufügen als die hauptsächliche Arete des Mannes. In einem Zusammenhange, in welchem von der Verschiedenheit der Arete der einzelnen Geschlechter und Lebensalter die Rede ist, spricht der Thessalier Menon in dem nach ihm benannten Dialoge Platon's (71 e) diese Ansicht aus; in den Denkwürdigkeiten Xenophon's (2, 6, 35) wird sie dem Kritobulos mit der Modification beigelegt, dass an die Stelle des einfachen Zufügens das Uebertreffen in der Zufügung von Gutem und Schlimmem tritt. Auch darin kehrt

sie in nur wenig veränderter Form wieder, wenn Sokrates in einer andern Partie derselben Schrift (2, 3, 14) den Chärekrates daran erinnert, wie ein Mann des meisten Lobes werth gilt, der in der Zufügung von Schlimmem den Feinden und in der Zufügung von Gutem den Freunden zuvorkommt, und überhaupt liegt sie zahlreichen Aeusserungen in der Litteratur als Voraussetzung zu Grunde, in welchen ein Verhalten der angegebenen Art als das natürliche Ziel des Strebens eines Mannes behandelt wird und nur der Begriff der Arete nicht gerade ausdrückliche Nennung findet. Zu den vornehmsten Wünschen, welche Solon in den Ermahnungen an sich selbst ausspricht, gehört der, dass er seinen Freunden süss und seinen Feinden bitter, jenen ein Gegenstand der Ehrerbietung, diesen ein Gegenstand der Furcht sein möge (13, 5). In der sogenannten Rede des Lysias für den Soldaten (14) macht der Sprecher zum Beweise dafür, dass sein Verhältniss zu Sostratos ohne Einfluss auf seine sonstige Stellung geblieben sei, geltend, er habe, nachdem er mit ihm bekannt geworden, durch seine Macht weder an einem Feinde sich gerächt noch einem Freunde eine Wohlthat erwiesen; im weiteren Verlaufe derselben (20) äussert er, dass ihn, dafern ihn nur die Richter nicht verurtheilen, das von seinen Gegnern zugefügte Unrecht nicht weiter verdriessen werde, da es einmal verordnet sei, dass man seinen Feinden Schlimmes, seinen Freunden aber Gutes erweise. In der Rede gegen Andokides, welche gleichfalls den Namen des Lysias trägt, wird der Angeklagte dadurch theils lächerlich gemacht theils dem Abscheu preisgegeben, dass es von ihm heisst (7), er besitze die Kunst seinen Feinden nichts Uebles zuzufügen, seinen Freunden aber alles nur mögliche Ueble. In Xenophon's Hieron (2, 2) preist Simonides die Könige glücklich, weil sie am meisten im Stande sind ihre Feinde zu schädigen und ihren Freunden zu nützen. In der Kyropädie schliesst der sterbende Kyros seine Ermahnungen an seine beiden Söhne mit der Bemerkung, dass sie, wenn sie ihren Freunden Gutes erweisen, auch ihre Feinde zu züchtigen im Stande sein werden (8, 7, 28), und Astyages fasst in ihr die gesammten Hoffnungen, welche er auf seinen Enkel setzt, in den Ausdruck zusammen, derselbe werde ein Mann werden, tüchtig seinen Freunden zu nützen und seine Feinde zu kränken (1, 4, 25). Auch die Erörterung des Polemarchos im ersten Buche der platonischen Republik (331 e — 332 b; vergl. 332 d) nimmt den Satz zum Ausgangspunkte, die Gerechtigkeit bestehe darin, dass man einem jeden gebe,

was man ihm schuldig sei, und man sei den Freunden Gutes, den Feinden aber Uebles schuldig[14]).

Dass ein Staat dahin streben muss als Bundesgenosse gesucht und als Feind gefürchtet zu sein, erkennen wir auch heutigen Tages an; wenn die Griechen die gleiche Forderung an den Privatmann stellten, so war dies zum grossen Theile die Folge eines Gesellschaftszustandes, in welchem der freiwilligen Thätigkeit der Einzelnen die Wahrung so vieler Interessen überlassen blieb; zugleich wirkte darauf jener im Früheren mehrfach hervorgehobene Grundmangel der nationalhellenischen Ethik, welcher auch in der Möglichkeit der Aechtung und des Fluches sich offenbart, das Fehlen eines deutlichen Bewusstseins von dem Verhältnisse des Menschen zum Menschen als solchem. Allein es würde sehr irrthümlich sein zu meinen, dass dieser Uebertragung des Kriegsgedankens in das Privatleben keine mässigenden Momente zur Seite gestanden hätten. Zuvörderst drängt sich die Beobachtung auf, dass der Vorzug, welchen ein Mann durch energisches Auftreten gegen seine Feinde erringt, lediglich auf seine Geltung im bürgerlichen Leben von Einfluss ist, dass man aber vergeblich nach einer Andeutung suchen würde, welche darauf hinwiese, dass er dadurch auch den Göttern wohlgefälliger wird. Es scheint vielmehr fast, als ob man gerade ein versöhnliches Verhalten als das mehr von der Gunst der Götter begleitete angesehen hat. Hierauf lässt die bei den attischen Rednern mehrmals (Antiph. 6, 39; Isokr. 17, 17; Dem. 36, 15) erwähnte Sitte schliessen, dass processirende Feinde, wenn sie ihre Streitigkeiten auf gütlichem Wege schlichten wollten, in Tempeln zusammenkamen[15]); ja, in einer Stelle des euripideischen Ion (1045—1047) stellt der Pädagoge sogar die Frömmigkeit zu der Schädigung der Feinde in einen gewissen Gegensatz, indem er bemerkt, dass jene den Glücklichen zieme, diese aber durch kein Gesetz verboten sei. Und wie für die letztere nur die Schätzung bei den Menschen als lohnendes Ziel winkt, das spricht auch ein Satz der Medea desselben Dichters (810) aus, welcher das Dasein derer für das ruhmvollste (εὐκλεέστατος βίος) erklärt, die gegen ihre Feinde hart und gegen ihre Freunde wohlgesinnt sind[16]). — Ausserdem ist sehr erklärlich, dass der nationale Sinn für das Maass, der schon die Uebertreibungen des Freundschaftsgefühls hier und da zu missbilligen Anlass fand, sich noch bestimmter einem zu weit gehenden Verfolgen der Feindschaft entgegenstellte. Was ihm nach dieser Seite entsprach, dem giebt die

Mahnung des Chores an Elektra bei Sophokles (El. 178), sie möge gegen die Gegenstände ihres Hasses weder allzu unwillig sein noch sie vergessen (*μήθ' οἷς ἐχθαίρεις ὑπεράχθεο μήτ' ἐπιλάθου*), mit völliger Klarheit Worte. Auch Aristoteles befand sich ohne Zweifel mit einer natürlichen und sehr verbreiteten Stimmung in Einklang, als er von der Vorschrift des Bias, man solle lieben als ob man einst hassen werde und hassen als ob man einst lieben werde, bloss die zweite Hälfte für zutreffend erklärte (s. oben S. 355), und vielleicht lag der Ausdruck eines ähnlichen Gedankens auch in der Absicht des Sophokles, als er den Aias jene Vorschrift wiedergeben liess. Obwohl er sie nämlich zunächst zur Charakteristik der augenblicklichen Stimmung seines Helden benutzt (s. oben S. 355), so deutet er doch zugleich durch die Anlage des Drama's an, dass die thatsächliche Voraussetzung ihres auf die Feinde bezüglichen Theiles keineswegs ohne Wahrheit ist, denn Odysseus, der heftigste Feind des lebenden Aias, verwandelt sich nach dessen Tode beinahe in seinen Freund. — Ein ferneres Motiv, welches von einem allzu schrankenlosen Verfolgen der Feindschaft zurückzuhalten geeignet war, war die Selbstachtung. Wir werden später [17]) noch darauf zurückzukommen haben, wie die Wahrhaftigkeit dem Griechen zunächst als eine Forderung seiner persönlichen Würde nahe trat; daraus ergiebt sich fast unmittelbar, dass auch im Kampfe gegen den Feind die Waffen der Verleumdung und Verunglimpfung vermieden werden müssen. Ihm volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen erscheint vielmehr als das einzig Geziemende. Nach einem Spruche alter Volksweisheit, welchen Pindar auf den mythischen Meergreis Nereus zurückführt, soll man auch den Feind, wenn es mit Recht geschieht und er Gutes thut, von ganzem Herzen loben: der genannte Dichter bedient sich desselben in einer seiner Oden (Pyth. 9, 93—96) um von seinen politischen Gegnern in Theben Anerkennung seiner poetischen Leistungen zu verlangen, ähnlich wie er in einer andern (Pyth. 2, 52—56) ein Verfallen in Schmähungen von sich selbst abweist und sich dabei auf das warnende Beispiel eines in Gehässigkeit sich verzehrenden Kunstgenossen beruft [18]). Ein dem Pittakos zugeschriebener Satz lautet dahin, man solle den Freund nicht schmähen, aber auch nicht den Feind (Diog. L. 1, 78). Der Kyniker Diogenes soll auf die Frage, wie man sich des Feindes am besten erwehre, geantwortet haben: „dadurch, dass man selbst tüchtig ist", und Plutarch, der dies berichtet, führt den damit angedeuteten Ge-

danken durch die Darlegung weiter aus, dass es um den Feind zu kränken ein viel geeigneteres Mittel ist sich besonnen, wahrheitsliebend und gerecht zu zeigen als ihn mit Schmähworten zu überhäufen (M. 88 b. c.)[19]. Indessen fehlte viel, dass diese von erleuchteten Geistern aufgestellten Regeln in der klassischen Zeit Griechenlands immer befolgt worden wären; vielmehr liebten es deren Angehörige, wie die erhaltenen Erzeugnisse der attischen Redner nur zu deutlich bekunden, ihrer Zunge in ihren Wortkämpfen gegen die Gegner den freiesten Lauf zu lassen. Hat doch selbst ein Demosthenes es nicht unter seiner Würde gehalten in der Rede über die Krone von den persönlichen und Familienverhältnissen des Aeschines ein auf die Lachlust der Hörer berechnetes Zerrbild zu entwerfen, wenn auch sein guter Geschmack ihn davor bewahrt hat diesem mehr als einen sehr knappen Raum zu gewähren.

Vereinzelt taucht indessen in der ethischen Reflexion der Griechen auch schon verhältnissmässig früh eine Neigung auf die Feindschaft überhaupt, nicht bloss ihr Uebermaass abzulehnen, indem der Rath ertheilt wurde die Feinde wenn möglich in Freunde zu verwandeln. In diesem Sinne soll Kleobulos sowohl im Allgemeinen das Lösen von Feindschaften als Regel aufgestellt (Stob. 3, 79) als auch in ausgeführterer Form die Vorschrift gegeben haben, man solle dem Freunde Gutes erweisen, damit er um so mehr Freund sei, den Feind aber zum Freunde machen, weil man sich so vor dem Tadel der Freunde und vor der Nachstellung der Feinde hüte (Diog. L. 1, 91). Aehnliches bedeutet der dem Pythagoras beigelegte Satz, man solle mit einander so verkehren, dass man die Freunde nicht zu Feinden, wohl aber die Feinde zu Freunden mache (Diog. L. 8, 23). Unter den Aussprüchen, welche als von Bias herrührend überliefert werden, findet sich auch der, es sei angenehmer zwischen Feinden als zwischen Freunden eine richterliche Entscheidung zu treffen, weil man sich in jenem Falle einen bisherigen Feind zum Freunde, in diesem einen bisherigen Freund zum Feinde mache (Diog. L. 1, 87). Von dem Spartanerkönige Ariston wird die Behauptung berichtet, es sei um Vieles besser seinen Freunden Gutes zu erweisen und aus seinen Feinden Freunde zu machen als, wie es die hergebrachte und unter Anderen von seinem Vorgänger Kleomenes ausgesprochene Meinung fordere, den Freunden Gutes und den Feinden Schlimmes zuzufügen (Pseudoplut. M. 218 a)[20]. Freilich scheint bei den angeführten aus

älterer Zeit stammenden Abmahnungen von der Feindschaft nicht sowohl der Gedanke, dass es unedel ist zu hassen, als der, dass es gefährlich ist viele Feinde zu haben, das maassgebende Motiv zu bilden, und wenn dieser Eindruck nicht trügt, so wird es um so erklärlicher, dass diejenige Sinnesart, welche ohne ängstliche Rücksicht auf die Folgen das natürliche Gefühl zur Richtschnur nahm, im Allgemeinen sympathischer berührte und als die würdigere betrachtet wurde. — Auf einem ganz anderen Boden steht Platon. Derselbe leitet im Gorgias aus dem Vordersatze, dass man dem Feinde nur Schlimmes wünsche, die Folgerung ab, dass man dann auch die Strafe von ihm möglichst fern halten müsse, weil diese Besserung bewirke und darum etwas Gutes sei (480 e. 481 a), wodurch er mittelbar schon eine Kritik des gesammten hergebrachten Feindschaftsbegriffes giebt; seine wahre Ansicht über ihn aber lernen wir aus dem ersten Buche der Republik kennen. Hier bestreitet er durch den Mund des Sokrates die von Polemarchos (s. oben S. 363) vertretene Vorstellung, dass es Gerechtigkeit sei die Freunde zu fördern und die Feinde zu schädigen (334 b — 336 a): sie hat nach ihm auch dann keine Wahrheit, wenn man den Freund mit dem Guten und den Feind mit dem Schlechten als gleichbedeutend annimmt, denn jede Schädigung läuft darauf hinaus den von ihr betroffenen Gegenstand schlechter zu machen, den Schlechten aber noch schlechter zu machen kann unmöglich Aufgabe der Gerechtigkeit sein. Unverkennbar steht dies damit in nahem Zusammenhange, dass er die Erwiderung des Unrechts durch Unrecht für unzulässig erklärt (s. oben S. 319) und als Zweck der Strafe neben der Abschreckung nicht die Vergeltung, sondern die Besserung des Uebelthäters ansieht (s. oben S. 258); zugleich aber ist darauf seine gerade in der Republik sehr stark hervortretende Tendenz von Einfluss dem Staate möglichst ausgedehnte Funktionen zuzutheilen, weil sie folgerichtig dazu führt, dass mit der Initiative der Privaten überhaupt insbesondere auch die Solidarität der Familie, eines der wichtigsten Motive der persönlichen Feindschaft im griechischen Alterthume, ihre Bedeutung verliert[21]. — Die stoische Schule musste in unmittelbarer Consequenz ihres Systems vom Anfange ihres Bestehens an mit den übrigen Affekten auch den Hass, die psychologische Basis der Feindschaft, verwerfen (vergl. Diog. L. 7, 113); auf der Stufe, zu welcher sie in der römischen Kaiserzeit gelangte, kam dazu noch ein höherer Gesichtspunkt. Jene Forderung, dass wir als Menschen den

Menschen als ein uns unmittelbar Verwandtes lieben sollen (s. oben S. 324), sollte nach der von Seneca (de ira 1, 14, 2. de otio 1, 4) angedeuteten und von Marc Aurel nachdrücklich und wiederholt (2, 1. 7, 22. 7, 70. 9, 11. 9, 27. 11, 13) vorgetragenen Lehre auch denen, die uns hassen, und den schwer Fehlenden zu Gute kommen, und das um so mehr, da die Götter, welche Gerechten und Ungerechten gleichmässig ihre Wohlthaten spenden, hierfür ein Vorbild geben und da wir selbst nichts weniger als fehlerlos sind[22]). Eine wirkliche Fremdheit zwischen dem Menschen und dem Menschen war nach den Anschauungen dieser Männer unmöglich: dadurch hoben sie die eigentliche Grundlage des antiken Feindschaftsbegriffes auf.

NEUNTES KAPITEL.

Der Mensch und sein Besitz.

Um den Cultus würdig zu begehen, die vaterländischen Interessen zu fördern, den Freunden zu helfen sind in zahlreichen Fällen materielle Mittel die nothwendige Voraussetzung: im Zusammenhange damit legten die Griechen der Blütezeit, insbesondere der attischen Periode, dem Besitze gern einen hervorragenden ethischen Werth bei. Es kam hinzu, dass in ihren Augen die Unabhängigkeit von Anderen ein sehr hohes Gut war: galt doch aus diesem Grunde schon der Erwerb durch Handwerksthätigkeit vielfach für erniedrigend und vollends die Nothwendigkeit persönliche Dienstleistungen bei Fremden zu übernehmen sowohl für freie Männer als für freie Frauen namentlich in Athen für überaus schmerzlich (Xen. Denkww. 2, 8, 4; Dem. 57, 35. 45)[1]. Mit so grossem Rechte wir aber auch diese Gesinnung von unserm Standpunkte aus als falschen Stolz bezeichnen und aus dem Mangel der Erkenntniss ableiten mögen, dass der Mensch nicht bestimmt ist auf sich zu ruhen sondern ein dienendes Glied in dem Organismus der Gesellschaft zu bilden, so können wir uns doch dagegen nicht verschliessen, dass in dem Begriffe der Unabhängigkeit noch ein Weiteres liegt, das werthvoller ist als die Befreiung von der Nothwendigkeit Anderen zu dienen. Vielleicht hat unter Alten und Neueren niemand dies schärfer in das Auge gefasst als Platon, wiewohl er das darüber zu Sagende nur gleichsam verhüllt andeutet. Bei ihm giebt nämlich Kephalos im ersten Buche der Republik (331 a. b) auf die Frage nach dem wesentlichsten Vorzuge eines beträchtlichen Vermögens zur Antwort, derselbe bestehe darin, dass der Inhaber eines solchen, dafern er sonst ein rechtschaffener Mann sei, mit dem Bewusstsein aus dem Leben scheiden könne gegen keinen Gott eine Opferpflicht versäumt und keinen Menschen auch nur unfreiwillig übervortheilt zu haben oder sein Schuldner geblieben zu sein. Mag man hierin nicht bloss das, was die Götter betrifft, von vornherein bei

Seite lassen, sondern auch die Beurtheilung des Verhältnisses zu den Menschen zum Theil auf Rechnung jener krankhaften Sucht der Griechen setzen selbst von den Freunden keine Wohlthaten anzunehmen ohne sie zu erwidern und wo möglich zu überbieten; immerhin bleibt genug übrig, wodurch der Gedanke des Kephalos eine allgemeine Wahrheit hat, denn er bedeutet in die Ausdrucksweise unserer Tage übersetzt, dass der Besitzlose zu einem Kampfe um das Dasein genöthigt ist, bei dem er es nicht vermeiden kann seinen Mitmenschen Wunden zu schlagen, und dass dem Besitzenden diese Nöthigung erspart bleibt. In der That ist damit der Punkt berührt, an dem die Härte der Thatsache, dass der Unterschied von Arm und Reich durch ein unabänderliches Gesetz der Weltordnung an die Cultur geknüpft ist, am meisten fühlbar wird und dem gegenüber es Mühe kostet einen versöhnenden Ausgleich darin zu finden, dass der Besitzende von der Versuchung zur Ueberhebung bedroht ist und dass dem Besitzlosen die Wohlthat lebendigerer Erinnerung an die Bestimmung des Menschen zur Seite steht. Wie sehr übrigens die mit beiden Zuständen verbundenen sittlichen Gefahren auch den Griechen im Bewusstsein lagen, dafür sind in dem auf die Ursachen der Abweichung vom Guten bezüglichen dritten Kapitel des ersten Buches (Bd. 1, S. 267—272) hinreichende Belege beigebracht worden.

Allein damit die aus dem Besitze hervorgehenden ethischen Beziehungen sich entwickeln konnten, musste derselbe in den Händen seines Inhabers vor Antastungen geschützt sein, und bis es an den meisten Orten dazu kam, hat es langer Zeit bedurft, denn der Sinn für die Heiligkeit fremden Eigenthums gehörte ursprünglich durchaus nicht zu den hervorstechendsten Seiten des griechischen Volkes. Die homerischen Gedichte namentlich zeigen zahlreiche Züge einer Gleichgültigkeit dagegen, welche wir mit der sonst darin zur Darstellung kommenden Gesittung nur schwer in Einklang zu bringen vermögen. Vielleicht können wir sie zum Theil aus der in den adligen Kreisen, aus welchen jene Gedichte hervorgingen, herrschenden Neigung zur Opposition gegen die Anschauungen des erwerbenden Bürgerthums ableiten und das Beispiel Götzens von Berlichingen zur Vergleichung heranziehen. Plünderung und Seeraub werden in ihnen durchweg als sich von selbst verstehende Dinge behandelt; nur gegen befreundete Völker dürfen sie nicht verübt werden, denn dadurch hat z. B. der Vater des Antinoos den Zorn der Ithakesier gegen sich gereizt (Od. 16, 425—427). Achilleus rühmt sich (Il. 9, 328) dreiundzwanzig Städte

geplündert zu haben um Agamemnon und seinem Heere Unterhalt zu verschaffen. Odysseus hat, wie Telemachos ohne Erröthen erzählt, seinen Sklavenstand durch Seeraub zusammengebracht (Od. 1, 398) und beabsichtigt, nachdem er von seinem Eigenthum wieder Besitz ergriffen hat, die von den Freiern zum grossen Theil aufgezehrten Herden durch dasselbe Mittel wieder zu vervollständigen (Od. 23, 357); auf seiner Rückkehr von Troja hat er seinem eigenen Berichte nach die Stadt der Kikonen zerstört und geplündert und die Beute unter seine Begleiter vertheilt (Od. 9, 39—42). Ebenso spricht er in seinen fingirten Erzählungen von Freibeutereien als von einer ganz unverfänglichen Sache (Od. 14, 229—234. 17, 424—434), sowie auch bei anderen Anlässen das Vorkommen von solchen als nahe liegend vorausgesetzt wird (Il. 1, 154. Od. 11, 402. 24, 112). Wenn man dazu die Kraft hat und das Verlorene nicht etwa, wie es dem Odysseus einmal bei den Messeniern gelungen zu sein scheint (Od. 21, 16—21), in Güte wieder bekommen kann, so ist es nur in der Ordnung, dass man Repressalien übt und die Berauber wieder beraubt: ein auf solche Weise veranlasster Kampf gegen die Eleer gehört z. B. zu den liebsten Jugenderinnerungen des alten Nestor (Il. 11, 670—689). Unbekannte Fremde beleidigt man durch die Frage, ob sie etwa Seeräuber seien, durchaus nicht (Od. 3, 71—74. 9, 252—255; Hymn. Ap. Pyth. 452—455). Allerdings fehlt es nicht ganz an dem Bewusstsein, dass die Götter über dergleichen nicht ebenso glimpflich urtheilen, denn Eumäos erinnert einmal daran, dass selbst gewohnheitsmässige Räuber, hierin anders geartet als die Freier, zuweilen von der Furcht vor der strafenden Gerechtigkeit befallen werden (Od. 14, 85—88); allein es geschieht zu allen Zeiten, dass man vom gewöhnlich menschlichen Standpunkte aus etwas natürlich findet, was nach den ewigen Gesetzen der höheren Weltordnung für unzulässig erklärt werden muss. Thukydides hat diese eigenthümliche Seite der griechischen Urzustände einsichtig besprochen und durch Analogieen aus den Sitten uncivilisirter Völkerschaften seiner eigenen Zeit beleuchtet (1, 5); wenn Aristarch ihm widersprach (Schol. Od. 3, 71), weil die gemachte Beute jedesmal Kriegsbeute war, so übersah er, dass in den Fällen, um die es sich handelt, die Kriegszüge bloss zum Zwecke ihrer Erlangung unternommen oder auf die beraubten Orte ausgedehnt wurden, ohne dass ein sonstiges Motiv dazu vorgelegen hätte [2]). Innerhalb der friedlichen Verhältnisse des in sich abgeschlossenen Gemeinwesens geniesst das Eigenthum den Rechtsschutz; denn um diesen drehen sich die Ge-

richtsverhandlungen, von denen auf dem in der Ilias beschriebenen Schilde des Achilleus ein Beispiel dargestellt ist (18, 497) und die auch in der Odyssee (9, 112. 12, 439) erwähnt werden. Eben darum ist die rohe Vergewaltigung, welche die Freier an dem Eigenthume des Odysseus üben, ein Frevel, von dem der besonnene Beobachter nichts Anderes erwarten kann als dass ihn die Strafe der Götter vergelten wird (Od. 2, 143—145). Indessen sind auch den Angehörigen des eigenen Staates gegenüber die Grundsätze in Bezug auf das Mein und Dein nicht übermässig streng, denn selbst gute und gerechte Könige erheben von ihren Völkern Abgaben zu Zwecken, die mit dem öffentlichen Wohle nichts zu thun haben. Alkinoos findet es unbequem für die Gastgeschenke, die er dem Odysseus gegeben hat, selbst aufzukommen und beabsichtigt deshalb sich ihren Werth von den Phäaken ersetzen zu lassen, wogegen die Vornehmen nichts einzuwenden haben (Od. 13, 14—16); der heimgekehrte Odysseus denkt daran zur Wiederherstellung seiner Herden, so weit die beabsichtigten Beutezüge nicht genug abwerfen, die Ithakesier in Anspruch zu nehmen (Od. 23, 357)[3]. Auf die allgemeine Beschaffenheit der Sitten aber fällt dadurch ein Licht, dass Hesiodos in den Werken und Tagen (320. 356) gottgegebene Schätze für viel besser als geraubte und Räuberei für eine Geberin des Todes erklärt; es war also erforderlich dies ausdrücklich zu sagen.

Dass die Gewohnheit den Seeraub als ein ehrenhaftes Handwerk anzusehen sich in manchen weniger civilisirten Gegenden Griechenlands weit über die homerische Zeit hinaus erhielt, lernen wir aus der oben angeführten Stelle des Thukydides; eine Bestätigung giebt ein aus dem fünften Jahrhundert stammender in Inschriftform erhaltener Vertrag, den die beiden lokrischen Städte Chaleion und Oeanthea mit einander zum Zwecke wechselseitiger Schonung bei der Ausübung der Seeräuberei geschlossen haben[4]. Wie sehr die Phokäer diesem Erwerbszweige ergeben waren und wie gern sie in ihren Kolonieen ihre Nachbarn ausplünderten, wird mehrfach erwähnt (Her. 1, 166; Justin 43, 3, 5); ein Mann aus ihrer Mitte, Namens Dionysios, der sich mit seinen Schiffsgenossen auf Sicilien niederliess, war rücksichtsvoll genug bloss Karthager und Tyrrhener, aber keine Griechen zu berauben (Her. 6, 17). Die Räuberei der mehrfach als halbbarbarisch geschilderten Aetolier scheint, nach einer Andeutung in dem Einzugsliede auf Demetrios Poliorketes (s. Athen. 6, 253 f) zu schliessen, in Griechenland sprüchwörtlich gewesen zu sein, wie denn auch Polybios

ihrer einmal Erwähnung thut (30, 11). Aber auch für civilisirte Staaten hörte mit dem Eintreten des Kriegszustandes die Achtung des Privateigenthums auf. Herodot deutet an (3, 39), dass Polykrates von Samos auf seinen Kriegszügen genau so verfuhr, wie es im Heldenzeitalter Sitte war, und in Betreff derer, die er angriff, keineswegs wählerisch war. Ueberhaupt scheint das Seeräubergeschäft auf jener Insel in Geltung gestanden zu haben. Es hatte daselbst eine Art von Stiftungssage, indem erzählt wurde, die Samier seien einmal zehn Jahre lang durch Fremde von ihrer Insel vertrieben gewesen und hätten sich während dieses Zeitraums durch Seeraub erhalten (Plut. M. 303 d)[5]. Am wenigsten kann überraschen, dass im Kriege an den Handelsschiffen der feindlichen Staaten Kaperei geübt wurde (Thuk. 2, 69, 1; Dem. 35, 26; Hypoth. Dem. 24; Ar. Oekon. 1347 b 23)[6], da auch die Kriegführung der modernen Zeiten diese Sitte sehr lange beibehalten hat. Auch wenn ein fremdes Land im Kriege vollständig unterjocht war, erschien es nur als eine natürliche Folge, wenn die Bürger desselben neben ihren politischen Gerechtsamen auch ihren sämmtlichen beweglichen und unbeweglichen Besitz an die Sieger verloren, und dies geschah nicht etwa bloss bei den ältesten Wanderungen und Colonisationen, sondern wurde auch später noch als Kriegsrecht betrachtet. So vertheilte Athen nach der Unterwerfung von Chalkis, von Histiäa, von Potidäa, von Aegina, von Lesbos, von Skione, von Melos die Ländereien der früheren Einwohner an Mitglieder seiner Bürgerschaft, die deshalb Kleruchen genannt wurden, wobei zum Theil die Absicht waltete von der attischen Bundesgenossenschaft abgefallene Staaten recht hart zu bestrafen[7]. Der Kyros Xenophon's, der, wie bereits früher (S. 282) erwähnt worden, den dabei maassgebenden Grundsatz ausspricht (Kyrop. 7, 5, 73), hebt ausdrücklich hervor, wie in solchen Fällen die Sieger eine besondere Milde üben, wenn sie den Bezwungenen etwas von ihrer Habe lassen[8]. Auch dass er in Babylon die ihm feindlichen Grossen durch Entziehung ihres Besitzes und Uebertragung desselben auf solche, die ihm ergeben sind, straft (Kyrop. 8, 1, 20), findet seine Erklärung in den Verhältnissen eines kürzlich eroberten Landes.

Auch in dem inneren Staatsleben mancher Landschaften wurden nicht selten Veränderungen der Besitzverhältnisse in Aussicht genommen, ohne dass man damit den Gedanken eines Unrechts verband. Da der Parteikampf so vielfach dem auswärtigen Kriege gleichgeachtet wurde, so konnte auf jenen ebenfalls der Grundsatz Anwendung fin-

den, dass das Eigenthum der Besiegten dem Sieger gehöre, und in der That scheinen besonders dann, wenn die Oligarchen einer Stadt durch die Demokraten daraus vertrieben wurden, Confiscationen ihres Vermögens nichts ganz Seltenes gewesen zu sein. Denn dass das Beispiel des Megareers Theognis, der in solcher Weise seiner Heimat und seines Besitzthums beraubt wurde, nur vereinzelt dagestanden haben sollte, ist um so weniger wahrscheinlich, da auch eine Andeutung des Aristoteles in der Politik (1306 b 36) auf das häufigere Vorkommen derartiger Fälle schliessen lässt. Zuweilen wurde auch auf eine Neuvertheilung der Ländereien gesonnen. Dass dafür in Sparta zur Zeit des zweiten messenischen Krieges Manche thätig waren, erwähnt Aristoteles in demselben Zusammenhange (1307 a 1); in Leontinoi war im Jahre 422 die Absicht der Demokraten dahin gerichtet (Thuk. 5, 4, 2); ebenso spielt Platon sowohl in der Republik (8, 566 a) als in den Gesetzen (3, 684 d. e. 5, 736 c) auf das Vorkommen solcher Fälle an; indessen gehört das einzige uns bekannte Beispiel der erfolgreichen Durchführung eines derartigen Planes, das Kleomenes des dritten in Sparta, erst dem dritten vorchristlichen Jahrhundert an [9]). Mit dem Gedanken der Landvertheilung verknüpfte sich leicht der des gänzlichen oder theilweisen Erlasses der Privatschulden, so dass man in Athen den einen ebenso wie den andern verpönte (s. unten S. 378) und Platon an den angeführten Stellen beide zusammen nennt. Aeneas Taktikos spricht in seinem erhaltenen Buche über die Belagerungskunst (14) davon, wie man denselben in Zeiten schwerer öffentlicher Gefahr zur Gewinnung der Armen benutzen müsse, und erwähnt dabei, dass er in einer früheren Schrift über Mittel gehandelt habe ihn für die Reichen weniger empfindlich zu machen, ein Punkt, über den uns in Folge des Verlustes jener Schrift weitere Aufklärung leider versagt ist. Was bei anarchischen Bewegungen in dieser Richtung vereinzelt geschehen konnte, darein gewährt das von Plutarch (M. 295 d; vergl. 304 e) über die Zustände Megara's nach der Vertreibung des Theagenes Erzählte einen Einblick: dort wurden nämlich die Schuldner durch einen Volksbeschluss ermächtigt sich die bereits bezahlten Zinsen von den Gläubigern zurückerstatten zu lassen.

Das Phantasieleben der Griechen hat einen gewissen Geschmack an der Kühnheit, List und Gewandtheit, welche in Raub und Diebstahl sich offenbaren, lange bewahrt, ähnlich wie bei den modernen Völkern der Reiz des Räuberromans sich immer behauptet hat. Jener schon aus der Odyssee (19, 394) bekannte Autolykos, der nach Phere-

kydes' (Fr. 63) Erzählung in seiner Wohnung am Parnassos zahlreiche gestohlene Gegenstände um sich sammelt und durch seinen göttlichen Vater Hermes mit der Gabe ausgerüstet ist die Gestalt derselben zu verwandeln um sie ihren früheren Besitzern unkenntlich zu machen, war ein Typus, der dem Griechen eine natürliche Sympathie einflösste. Manche scherzhafte Vorstellungen, die sich an den Gott selbst knüpfen, sind aus einer verwandten Sinnesart hervorgegangen: der homerische Hymnos auf ihn malt mit Laune und Behagen die List aus, mit welcher er sogleich nach seiner Geburt die Rinder Apollon's zu entwenden und sich hinterher herauszulügen wusste; bei einem seiner Feste auf Samos war es gestattet zu stehlen und namentlich Kleider wegzunehmen (Plut. M. 303 d). Im Zusammenhange hiermit wird die spartanische Einrichtung, dass die Anleitung zum Diebstahl als ein Ausbildungsmittel der Jugend diente und es nur vermieden werden musste sich dabei ertappen zu lassen, um so leichter verständlich. Allerdings darf nicht übersehen werden, dass es sich hier hauptsächlich um Feld- und Gartendiebstähle handelte, welche die Volksanschauung wohl zu allen Zeiten gelinder beurtheilt hat als andere; zugleich ist eine der besten Seiten der Spartaner, ihre Neigung sich mit Leichtigkeit gegenseitig mitzutheilen, darauf von einem gewissen Einflusse. Xenophon erwähnt in der Anabasis (4, 6, 14) jene Einrichtung [10]) und verbindet damit die Bemerkung, dass in Folge derselben die Spartaner an den Begriff des Stehlens — *κλέπτειν* — keine von vornherein ungünstige Vorstellung knüpfen; um so leichter erklärt sich, dass Thukydides (5, 9, 5) den Spartaner Brasidas ein davon abgeleitetes Wort — *κλέμμα* — in lobendem Sinne von einer Kriegslist brauchen lässt, wogegen darin leicht eine scharf tadelnde Bedeutung hervortritt, wenn es von Rednern angewandt wird, die auf dem Boden attischer Verhältnisse stehen (z. B. Aeschin. 3, 100. 101; Dem. 18, 31).

Dem aufmerksamen Beobachter entgehen indessen andererseits auch die Spuren eines Erwachens und Erwachsens strenger Eigenthumsbegriffe im griechischen Volksgeiste nicht. Der Sinn für die Unantastbarkeit des Eigenthums gipfelt gleichsam in dem Gedanken, dass selbst gefundenes Gut nicht herrenlos ist, sondern seinem früheren Besitzer gehört, einem Gedanken, dessen nachdrückliches Aussprechen den Markstein gebildet zu haben scheint, mit dem in den Ländern höherer Gesittung die ernste Heilighaltung des Mein und Dein beginnt. „Was du nicht niedergelegt hast, hebe nicht auf“ (*ἃ μὴ κατέθου, μὴ ἀνέλῃ*) lautete ein Satz, der nach Platon (Gess. 11, 913 c) von einem edlen

Manne der Vorzeit herrührte und den Diogenes von Laerte (1, 57) bestimmter dem Solon zuschreibt[11]), eine Angabe, der man wohl geneigt sein könnte Glauben zu schenken, wenn sich nicht mit ihr die weitere Notiz verbände, dass auf die Uebertretung die Todesstrafe gesetzt gewesen sei. Aber auch diese an und für sich unglaubwürdige Angabe gewinnt eine eigenthümliche Bedeutung, wenn man sie mit einigen anderen in Verbindung setzt, denen zufolge Drakon jeden Diebstahl, selbst den geringfügigsten Gartendiebstahl nicht ausgenommen (Plut. Sol. 17; Gell. 11, 18, 3), Solon wenigstens jeden nächtlichen Diebstahl (Dem. 24, 113) mit der Todesstrafe bedroht und letzterer das Wegnehmen von Rindermist ausdrücklich unter Strafe gestellt haben soll (Schol. Ar. Ri. 656; Paroemiogrr. gr. I, 388). Denn so offenbar auch die daran haftende Uebertreibung ist[12]), so deutlich spiegelt sich in allen die Thatsache, dass die alten Gesetzgeber eifrig bemüht gewesen sind das Eigenthum wirksam zu schützen und dass dies im Gemüth des Volkes eine sehr lebendige Erinnerung hinterlassen hat. Und auch unsere Nachrichten über diejenigen Gesetzgebungen, welche von allen zuerst schriftlich aufgezeichnet worden sein sollen, die des Zaleukos und Charondas, lassen trotz ihrer sonstigen Dürftigkeit nicht verkennen, dass in ihnen ein ähnliches Streben waltete, wie denn sowohl die Bestimmung des Zaleukos über die Besitzergreifung streitiger Gegenstände (Pol. 12, 16, 4) als die des Charondas über die Zulässigkeit eines Regresses gegen falsche Zeugen (Ar. Pol. 1274 b 7) sich augenscheinlich in dieser Richtung bewegte[13]). Dass das Hervortreten solcher Tendenzen zum Theil dem sittigenden Einflusse der delphischen Priesterschaft verdankt wird, wird man für sehr wahrscheinlich halten dürfen ohne es beweisen zu können: macht doch namentlich jenes Verbot gefundenes Gut sich anzueignen durch seine Fassung ganz den Eindruck eines von dort aus verbreiteten Satzes, zumal da es keineswegs etwa bloss in Athen bekannt gewesen ist, denn einer Angabe Aelian's (v. h. 3, 46) zufolge ist es auch unter die Gesetze der Stadt Stagira aufgenommen worden. Den Wandel aber, der sich in der Beurtheilung jeder Art von Räuberei in den cultivirteren Gegenden Griechenlands vollzog, kennzeichnet eine wahrscheinlich dem fünften vorchristlichen Jahrhundert angehörige Inschrift von Teos (CIG 3044), in welcher über Strassenräuber, Seeräuber und Alle, die ihnen Obdach gewähren sollten, ein Fluch ausgesprochen wird. Sehr deutlich ist auch der Protest der Gesittung gegen die Sympathie, welche den Langfingern und Wegelagerern aus einem gewissen

poetischen Interesse vielfach entgegengebracht worden war, in dem bei Platon (Gess. 12, 941 b) vorkommenden Satze, Diebstahl sei etwas Unfreies, Raub aber etwas Schamloses, und es liegt nahe zu vermuthen, dass derselbe auf einer schon von Früheren gebrauchten Formel beruht.

Die geschichtlich beglaubigte Thätigkeit Solon's fiel augenscheinlich in eine Zeit, in welcher sich die Ansichten von der Bedeutung des Eigenthums noch in einem Stadium des Ueberganges befanden. Als er, der stets für einen der weisesten und gerechtesten Männer des Alterthums gegolten hat und auf sein Verfahren selbst stolz war, durch seine berühmte Seisachtheia die Sicherheiten der Gläubiger mittelst Aufhebung jeder Verpfändung der Personen und des Eigenthums der Schuldner beseitigte und überdies noch den Werth der vorhandenen Schuldforderungen durch Herabsetzung des Münzfusses verringerte, handelte er im besten Glauben und war von der Vorstellung, dass er wohlerworbene Rechte der Gläubiger beeinträchtige, gänzlich frei. Die Auffassung, welche ihn leitete, wird klar, wenn man beachtet, wie er bei der Abstufung der Vermögensklassen, welche er seinen Verfassungseinrichtungen zu Grunde legte, lediglich von dem Landbesitze ausging. Offenbar erblickte er nur in diesem wahres Eigenthum im vollen Sinne des Wortes, in dem beweglichen Besitze dagegen etwas zu sehr dem Wandel Unterworfenes um die gleiche Berücksichtigung und den gleichen Schutz von Seiten des Staates zu verdienen; um so mehr musste die Befreiung des ersteren von allen ihm anhaftenden Fesseln als verdienstlich erscheinen. Er wurde von derselben Betrachtungsweise geleitet, in Folge deren die Grenzsteine, die bereits in der Ilias Erwähnung finden (21, 405), unter den Schutz des grenzhütenden Zeus gestellt sind (Pl. Gess. 8, 842 e). In der Folgezeit hat die zur Vollendung gelangte athenische Demokratie dem Gedanken der Unverletzbarkeit des Eigenthums des unbescholtenen Bürgers im Frieden durch eine bis dahin in der Geschichte unbekannte Ausbildung der seine Sicherheit schützenden Rechtsnormen Ausdruck verliehen und sich damit ein nicht hoch genug anzuschlagendes Verdienst um die gesammte Menschheit erworben. Ohne Zweifel hat es in Athen wie anderswo niemals an zahlreichen Fällen offener und versteckter Beraubung gefehlt, aber der Grundsatz, der das Rechtsleben und die sittlichen Anschauungen beherrschte, war unverrückbar festgestellt. Und es fehlt auch nicht an Spuren, dass sich den Gemüthern der Athener ein tiefer Abscheu vor allen Maassregeln eingeprägt hatte,

welche auf Abolition der Schulden oder Neuvertheilung des Grundbesitzes hinausliefen. Platon deutet an zwei schon im Obigen berührten Stellen (Rep. 8, 566 a. Gess. 3, 684 d) an, dass man gewohnt war darin geradezu das Entsetzlichste zu sehen, was in einem Staate geschehen könne. Der Lakonenfreund im Panathenaikos des Isokrates (259) spricht nicht aus genauer Kenntniss des Thatsächlichen, wohl aber aus einer echt attischen Vorstellung von Erlaubtem und Unerlaubtem, wenn er Sparta glücklich preist, weil es während seiner ganzen Vergangenheit von jenen beiden Uebeln verschont geblieben sei. Der Grammatiker, welcher die angebliche Formel des athenischen Richtereides sehr ungeschickt zusammengestellt, aber darein einiges für uns Werthvolle verwebt hat (Dem. 24, 149—151), hat uns darunter auch ein Bruchstück aus einem Eide aufbewahrt, welcher von den athenischen Bürgern bei irgend einer Gelegenheit, vielleicht nach der Vertreibung der Dreissig, abgelegt wurde und in welchem die Schwörenden sich verpflichten niemals für eine Aufhebung der Privatschulden oder für eine Neuvertheilung des attischen Grundbesitzes stimmen zu wollen [14]). Und dem entsprechend wurde in den zwischen Makedoniern und Hellenen abgeschlossenen sogenannten korinthischen Bundesvertrag, wie es in einer erhaltenen auf ihn bezüglichen Rede heisst (Pseudodem. 17, 15), eine Bestimmung aufgenommen, welche allen verbündeten Staaten Neuerungen dieses Inhalts verbot. Es ist eine weitere Folge der hierin sich äussernden Gesinnung, dass staatsphilosophische Theorieen, welche auf Güterausgleichung oder Gütergemeinschaft hinauskamen, nur wenig Anklang fanden. Zwar standen Platon in der Republik und der von Aristoteles (Pol. 1266 a 39) erwähnte Phaleas von Chalkedon, die uns als Urheber von solchen bekannt sind, damit gewiss nicht allein, aber der Spott des Aristophanes in den Ekklesiazusen lehrt deutlich, dass man im Ganzen nicht geneigt war dergleichen Ansichten ernsthaft zu nehmen [15]).

Die Erinnerung an die Kämpfe, welche die Gewinnung strenger Begriffe von Mein und Dein gekostet hatte, konnte nicht spurlos an dem Volksgemüth vorübergehen, und da der Besitz ausserdem gern von der Seite seiner Unentbehrlichkeit zur Verwirklichung dessen betrachtet wurde, worin die Griechen ihr sittliches Lebensideal erblickten (s. oben S. 369), so ist um so mehr erklärlich, dass sie sich gewöhnten ihn als ein sehr hohes Gut zu schätzen und dies gern aussprachen. So verlangt Theognis, indem er das Elend der Armuth in

starken Worten schildert, dass man um ihr zu entfliehen sich jeder Gefahr aussetze (173—180), und Pindar nennt an vielen Stellen seiner Gedichte den Reichthum in einem Tone, welcher deutlich erkennbar macht, wie sehr dessen Werth empfunden wurde. In einem mehrmals erwähnten Skolion, über dessen Urheber die Angaben aus einander gehen (PLG S. 1289, Nr. 8), werden die wichtigsten Lebensgüter in der Reihenfolge aufgezählt, dass die Gesundheit den ersten, die Schönheit den zweiten, der Reichthum den dritten und das Geniessen der Jugend im Verkehre mit den Freunden den vierten Platz einnimmt. Wo sonst im Anschluss an die populären Vorstellungen von den hauptsächlichen Bestandtheilen des Lebensglücks die Rede ist, wie insbesondere im grossen Hippias (291 d) und in der aristotelischen Rhetorik (1360 b 18), fehlt darunter nie das Reichsein [16]; die entgegengesetzte Anschauung, wonach dasselbe sowie überhaupt der Besitz etwas Gleichgültiges ist, fand wesentlich nur auf dem Boden derjenigen philosophischen Systeme Raum, die den Menschen aus seinen natürlichen Beziehungen loslösten wie das kynische und das stoische [17]. Ein sehr bemerkenswerthes Beispiel hiervon bietet der fälschlich unter dem Namen Platon's überlieferte Dialog Eryxias, der die Lebensansicht der kynischen Schule wiederspiegelt und auf den Gedanken hinausläuft, dass der Reichthum ein Uebel sei, weil er die Bedürfnisse vermehre. Ausserhalb der solchen Systemen anhängenden Kreise begegnen wir allerdings hier und da Aeusserungen der Anerkennung für den pädagogischen Werth der Armuth, insofern sie den Hochmuth dämpft und die Thätigkeit und Erfindsamkeit weckt [18], oder der Ansicht, dass zur richtigen Benutzung des Reichthums Einsicht gehöre und er deshalb dem Schlechten und Unverständigen schädlich sei (Demokr. Fr. 57; Eryx. 397 e); allein eigentliche Geringschätzung desselben kann hier nur aus egoistischer Quelle entspringen und steht darum zu den sittlichen Lebensfaktoren in Gegensatz. Mit der offenbaren Absicht seine Missbilligung hervortreten zu lassen hat Xenophon ein Beispiel davon in dem Pheraulas seiner Kyropädie (8, 3, 35—48) zur Darstellung gebracht, während eine entsprechende Aeusserung, die Anakreon gethan haben soll und die sich auf das Beschwerliche eines ausgedehnten Besitzes bezieht (Stob. 93, 25. 38) [19], sich wohl nur auf eine augenblickliche Stimmung zurückführen lässt. Dem Pheraulas Xenophon's ist sein Vermögen lästig, weil ihm dessen Erhaltung Sorge verursacht, weil seine Sklaven fortwährend Ansprüche an ihn stellen, und namentlich auch weil sich daran für ihn die Verpflichtung knüpft für gottesdienstliche

Zwecke sowie für Freunde und Gastfreunde viel aufzuwenden. Xenophon unterlässt nicht ihm einen Gegenpol in Sakas gegenüberzustellen, welcher den Werth dessen, was Pheraulas verschmäht, im vollen Umfange zu schätzen weiss und deshalb gern auf den Vorschlag eingeht diesem seinen Reichthum abzunehmen und ihm dafür lebenslänglichen Unterhalt zu gewähren; noch unzweideutiger bringt er seine eigene Ansicht unter der Person des Helden der Kyropädie zum Ausdruck, denn dieser verwirft das Verhalten derer, die mühsam Schätze aufspeichern ohne sie richtig benutzen zu können, preist aber diejenigen glücklich, die das Meiste in gerechter Weise zu erwerben und das Meiste edel anzuwenden wissen (8, 2, 20—23). Da derselbe Schriftsteller auch dem Ischomachos den gleichen Grundsatz leiht (Oekon. 11, 9), so lässt sich schwerlich bezweifeln, dass sein Lehrer Sokrates in der Theorie nicht anders dachte und dass nur die besondere Lebensaufgabe, die er verfolgte, ihn abhielt für seine Person auf Erwerb zu sinnen; um so gewisser wird man einen bei Stobäos (93, 37) diesem beigelegten Ausspruch, welcher jeden Werth des Reichthums verneint, auf Rechnung eines Kynikers oder Stoikers setzen dürfen, der seine eigene Meinung durch die Autorität des Ahnherrn der Moralphilosophie zu stützen suchte. Der von Xenophon in der Beurtheilung dieses Verhältnisses in eine so bestimmte Form gebrachte Gedanke tritt uns in der Litteratur der klassischen Periode auch sonst mannigfach entgegen. Antiphon kleidete ihn in einer verlorenen Rede (Fr. 128) in eine Erzählung ein. Ein Reicher verbirgt einen Schatz an einem entlegenen Orte und muss bald darauf entdecken, dass derselbe entwendet worden ist; darauf tröstet ihn ein Mann, dem er vor Kurzem ein Darlehn abgeschlagen hatte, indem er ihm entgegenhält, der unbenutzt gebliebene Schatz habe für ihn ja doch keinen Werth gehabt und er erreiche für die Befriedigung seines Bewusstseins ebenso viel, wenn er an der jetzt leer gewordenen Stelle einen Stein vergrabe. Isokrates preist in den Ermahnungen an Demonikos den Vater des Angeredeten, weil er für seinen Besitz Sorge getragen hat, als ob er unsterblich, aber ihn genossen hat, als ob er sterblich wäre, und erläutert dieses Geniessen näher durch Hervorhebung seiner Liebe zum Schönen und seiner Neigung den Freunden mitzutheilen (9. 10); an einer späteren Stelle desselben Schriftstücks (27) vergleicht er den, der sich zwar bemüht zu erwerben, aber das Erworbene nicht anzuwenden versteht, mit einem Manne, der sich ein schönes Pferd anschafft ohne reiten zu können. Was der Perikles des Thukydides

(2, 40, 1) an den Athenern rühmt, indem er sagt: „Und wir gebrauchen Reichthum lieber als gelegenes Mittel zur That als zur Erregung von Wortgepränge“, geht aus derselben Sinnesart hervor. In einem Bruchstück des Antiphanes (229) wünscht sich der Redende nur deshalb reich zu sein um seinen Freunden beistehen und die Frucht der süssesten der Göttinnen, der Dankgöttin, aussäen zu können; in einem des Menander (130) hält ein Sohn seinem Vater vor, wie er einzig dadurch, dass er sich Anderen hülfreich erweise, seinem Besitze einen dauernden Werth verleihen könne. Auch Aristoteles lässt in seine Auseinandersetzung über die Bestandtheile der Glückseligkeit in der Rhetorik die Bemerkung einfliessen, dass der Reichthum, insofern er zu diesen gehört, mehr in der Anwendung als in dem Besitze bestehe (1361 a 23). Und wenn schon von dem bisher Angeführten Manches an das neutestamentliche Gleichniss von dem anvertrauten Pfunde erinnert, zumal da sowohl bei Xenophon als bei Antiphon das Vergraben der Schätze ausdrücklich als verkehrt gebrandmarkt wird, so gilt dies vollends von einer Stelle in Euripides' Phönissen, welche sich vermöge ihres religiösen Hintergrundes damit berührt und dem Gedanken Worte leiht, dass das Vermögen nicht das Eigenthum des Menschen, sondern nur ein ihm von den Göttern zur Verwaltung übergebenes Gut sei, über das diese im geeigneten Falle immer wieder anders verfügen können (555—557)[20].

Im Uebrigen mag man es vielleicht als charakteristisch für das Auseinandergehen der Philosophenschulen ansehen, dass Bion von Borysthenes, der Anfangs Kyniker war und sich später dem Kyrenaiker Theodoros anschloss, sich einmal (Stob. 93, 34) im Sinne völliger Verwerfung des Strebens nach Besitz und einmal (Diog. L. 4, 50) nur in dem eines strengen Tadels derjenigen Reichen, die ihn aus Geiz zu gebrauchen unterlassen, ausgesprochen haben soll. Indessen ist aus solchen vereinzelten Sätzen, selbst wenn man die Angaben über ihre Urheber als unumstösslich sicher annehmen will, sehr wenig zu schliessen, weil man weder den Zusammenhang kennt, in dem sie aufgestellt, noch die Folgerungen, die aus ihnen gezogen wurden; in dem vorliegenden Falle aber kommt noch hinzu, dass selbst dem Diogenes bei Stobäos (92, 13. 93, 35) zwei Aeusserungen zugeschrieben werden, von denen die eine mit der einen und die andre mit der andern von jenen ungefähr übereinkommt. Ja, die eine von diesen giebt sogar der sonst allgemeinen Ansicht des Griechenthums einen ganz anmuthigen Ausdruck, indem sie diejenigen, die ihren Reichthum nicht

für edle Zwecke, sondern für ihren persönlichen Genuss anwenden, mit Obstbäumen und Weinstöcken vergleicht, die sich an unzugänglichen Orten befinden und deren Früchte deshalb nur Raben und ähnlichen Thieren zu Gute kommen.

Dass man der ethischen Seite der Anwendung des Besitzes lieber und häufiger die Aufmerksamkeit zuwandte als der der Erwerbung desselben, ist durchweg bemerkbar. Die im Leben vorkommenden Beispiele rechtschaffener Vermögensgewinnung blieben freilich nicht unbeachtet, wie das von Sokrates in Platon's Menon (90 a) dem Anthemion gespendete Lob beweist, allein das von Aristoteles (N. Eth. 1120 a 8—15) auf seine Formel gebrachte Gefühl, dass bei dieser nur das Vermeiden des Schlechten und einzig bei der Anwendung das positive Thun des Guten in Frage komme, beherrschte doch vielfach die Gemüther. Es kann nicht überraschen einen hohen Grad von Abneigung gegen die erwerbende Thätigkeit bei dem Idealisten Platon zu finden, der im achten Buche der Republik (550 c — 551 b) eine Staatsverfassung durchaus verwirft, in welcher der Reichthum politische Vorrechte giebt, weil sie ein zu dem Streben nach Tugend in direktem Gegensatze stehendes Trachten nach Gewinn befördert, und im fünften Buche der Gesetze (741 e — 743 c) die äusserste Einschränkung des eigentlichen Geldgeschäfts verlangt. Das letztere begründet er vornehmlich dadurch, dass thatsächlich mindestens die Hälfte des Erworbenen nicht rechtmässig erworben wird, die würdige Anwendung aber viel grössere Kosten verursacht als diejenige, welche diesen Namen nicht verdient, so dass der Tugendhafte, der bloss rechtmässig erwirbt und würdig anwendet, nur mässig reich werden kann; jedoch deutet er zugleich noch ein anderes sehr bemerkenswerthes Motiv an. Er theilt nämlich einen eigenthümlichen Widerwillen gegen das Geld als solches, von welchem sich in einzelnen Kreisen des griechischen Lebens die Spuren zeigen. In diesem Widerwillen ist wahrscheinlich die Erklärung dafür zu suchen, dass zu den idealisirenden Zügen, mit welchen die homerischen Dichter das Heldenalter ihres Volkes ausstatteten, auch die Unkenntniss des Geldes und der ausschliessliche Gebrauch des Tauschhandels gehört; ebenso bietet er den Schlüssel zu dem Verbote goldene oder silberne Münzen im Privatbesitze zu haben durch die spartanische Gesetzgebung, einem Verbote, das zwar selbstverständlich nicht beobachtet wurde, das aber bis auf die Zeit Lysander's formelle Gültigkeit behielt [21]) und das Platon bei seinen Ausführungen offenbar im Auge gehabt hat; vielleicht seinen schärfsten

Ausdruck aber findet er in den Auseinandersetzungen des Aristoteles über das Verhältniss der Besitzerwerbungskunde zur Hausverwaltungskunde im ersten Buche der Politik (K. 8—11). Diese sind durchweg von der Anschauung durchzogen, dass das Geld ein durch die Bedürfnisse des Handelsverkehrs hervorgerufenes nothwendiges Uebel ist. Nach ihnen muss der Mensch durch eine Erwerbsart demoralisirt werden, die nur in jenem statt in realen Werthen ihr Ziel findet, weil sich mit den letzteren unmittelbar der Gedanke an den davon zu machenden Gebrauch verknüpft, bei dem Gelde dagegen das Verhältniss des Mittels zum Zwecke dem Bewusstsein entschwindet und in Folge dessen fast unvermeidlich eine schrankenlose Gewinnsucht entsteht. So bezeichnet er denn namentlich, und zwar ganz in Uebereinstimmung mit dem von Demosthenes einmal (37, 52) erwähnten Durchschnittsurtheil der Athener, das Geschäft des Geldausleihers als ein mit Recht verhasstes (1258 b 2)[22]. Wenn er auch im Uebrigen den Handel mit ungünstigen Augen ansieht, so bringen wir dies leicht mit der Thatsache in Zusammenhang, dass in Athen wenigstens gegen die Gebahrungen der Kornspeculanten im Ganzen ein grosses Misstrauen herrschte, wie aus der Rede des Lysias gegen die Getreidehändler und der als demosthenisch überlieferten gegen Dionysodoros ersichtlich wird. Und da ausserdem nach den an vielen Orten geläufigen Vorstellungen, von denen im nächsten Kapitel noch zu reden sein wird, die meisten anderen erwerbenden Thätigkeiten gleichfalls als herabziehend galten, so ist es nur der schroff zugespitzte Ausdruck einer Wahrheit, wenn man sagt, dass für die Betrachtungsweise zahlreicher Griechen die Möglichkeit eines eigentlich menschenwürdigen Verhaltens erst für den vorhanden war, der ein hinreichendes Vermögen ererbte, noch nicht für den, der es selbst gewann.

Unstreitig ist diese Ansicht sehr engherzig, aber es lässt sich nicht behaupten, dass sie an einem inneren Widerspruche leidet. Je unumgänglicher zu den Eigenschaften eines wirklich freien Mannes die Neigung zu einer edlen Anwendung des Besitzes zu gehören schien, um so weniger konnte die leicht sich aufdrängende Beobachtung ohne Eindruck bleiben, dass diese sich mit der Fähigkeit zu erwerben nur selten in demselben Individuum vereinigt. Kephalos in Platon's Republik gesteht ein, dass das sehr bedeutende von seinem Grossvater herstammende Vermögen sich in den Händen seines Vaters merklich verringert hat und er selbst zufrieden ist, wenn er seinen Kindern nur nicht weniger hinterlässt als er von dem letzteren empfangen, und

daran knüpft Sokrates die allgemeine Bemerkung, dass durchschnittlich die Erben eines Vermögens freigebiger sind als diejenigen, welche es selbst erworben haben, weil diese ähnlich Vätern und Dichtern an dem von ihnen selbst Geschaffenen hängen (1, 330 b. c). Aristoteles scheint das Treffende dieser Bemerkung ganz besonders anerkannt zu haben, denn er benutzt sie in der nikomachischen Ethik nicht bloss bei der Behandlung der Freigebigkeit (1120 b 11) sondern auch bei der Erörterung der psychologischen Thatsache, dass die Wohlthäter gewöhnlich schwerer von denen lassen, denen sie wohlgethan haben, als diese von jenen (1168 a 22). Wenn beide Philosophen im Grunde nur an die Sphäre des eigentlichen Reichthums denken, in welcher Freigebigkeit natürlich und das Streben nach Vermehrung des Besitzes fast überflüssig ist, so hängt dies mit der oben berührten einseitigen Lebensauffassung vieler unter ihren Volksgenossen nahe zusammen; unserm Gefühle aber kann es nur Befriedigung gewähren einen andern Griechen zu finden, der sowohl die uns hier beschäftigenden Forderungen überhaupt als die eben erwähnte Wahrnehmung in der Beleuchtung in das Auge gefasst hat, in welcher sie sich in der Sphäre des mässigen Besitzes darstellen. Es ist Demokritos, von dem ein Ausspruch (Fr. 33) lautet: „Sparsamkeit und Hunger ist gut, zur geeigneten Zeit jedoch auch der Aufwand, diese aber zu erkennen ist Sache des Tüchtigen" und der in einem anderen (Fr. 70) bemerkt, dass die Söhne sparsamer Männer gewöhnlich ökonomisch zu Grunde gehen, wenn sie nicht die sorgfältige Art ihrer Väter geerbt haben [23]). Nicht minder hat er die Regel des Erwerbens auf ihren Ausdruck gebracht, indem er sagte, dasselbe sei eine nicht ungeeignete Sache — οὐκ ἀχρήιον —, aber wenn es mit Ungerechtigkeit geschehe, schlimmer als alles Andere (Fr. 61).

Was das griechische Volksgefühl auf Grund der dargelegten Anschauungen von dem anständigen Manne verlangte, hat Aristoteles in den sechs ersten Kapiteln des vierten Buches der nikomachischen Ethik allseitig erörtert. Den allgemeinen Voraussetzungen seines ethischen Systems gemäss erkennt er das richtige Benehmen dem zu, der zwischen den beiden Extremen des Geizes und der Verschwendung die Mitte hält und aus Interesse an der edlen Handlung giebt, und zwar denen, denen man geben muss, und im rechten Maasse und zur rechten Zeit: auf ihn findet der Name des wahrhaft Liberalen — ἐλευθέριος — Anwendung (vergl. Bd. 1, 334). Bezeichnender Weise erklärt aber der Stagirit von jenen beiden entgegengesetzten Fehlern die

Verschwendung für den ethisch betrachtet bei weitem ungefährlicheren, theils weil sie nicht in Schlechtigkeit des Charakters sondern nur in Mangel an Einsicht wurzelt, theils weil sie sich fast mit Nothwendigkeit durch ihre Folgen selbst aufhebt, theils weil sie sich gewöhnlich mit den Jahren abstumpft. In demselben Zusammenhange behandelt er sodann die Fähigkeit des grossartigen Auftretens — *μεγαλοπρέπεια* —, welche vornehmlich bei Ausgaben für Zwecke des Staates oder des Gottesdienstes sich geltend zu machen Gelegenheit hat. Auch ihr stehen zwei Formen der Uebertreibung als entgegengesetzte Pole zur Seite, die Geschmacklosigkeit — *ἀπειροκαλία* —, die auf verkehrte Weise Prunk treibt und besonders den Banausen eigen ist, daher auch ‚banausisches Wesen' — *βαναυσία* — als eine der dafür vorkommenden Bezeichnungen erwähnt wird, und die Kleinlichkeit — *μικροπρέπεια* —, welche durch Unterlassungen am unrechten Orte den Eindruck des sonstigen Thuns beeinträchtigt. Man sieht daraus, dass sich der hier in Rede stehende Vorzug von der Liberalität nicht bloss quantitativ unterscheidet, denn es kommt bei ihm zugleich auf die Erreichung einer den Schönheitssinn befriedigenden Harmonie an, während jene bloss auf die des praktischen Zweckes gerichtet ist. Im Allgemeinen ergeben sich schon aus dem Angeführten die hauptsächlichen Abwege, welche vermieden werden müssen, wenn das Richtige geschehen soll; jedoch giebt es ausser diesen noch andere, vor denen gewarnt wird. Wenn der wahrhaft Liberale wider seinen Willen zu einer ihm nicht obliegenden Ausgabe genöthigt wird, so ist ihm das zwar verdriesslich, aber bereitet ihm doch nicht mehr Schmerz als die Sache verdient; mit diesem Satze, den Aristoteles (N. Eth. 1121 a 1) einschärft, stimmt das thatsächliche Verhalten des Isokrates überein, dem, wie er in der Rede über den Vermögenstausch (5) erzählt, einmal unrechtmässiger Weise die Trierarchie aufgelegt wurde und der dies ertrug wie jemand, der sich weder zu sehr durch dergleichen beunruhigen lässt noch verschwenderisch und nachlässig mit seinem Vermögen umgeht. Noch wichtiger aber ist Folgendes. Die rechte Anwendung des Besitzes ist eine der ernstesten Lebenspflichten, und der versäumt sie durchaus, der aus Bequemlichkeit und Gedankenlosigkeit die Würdigkeit der Zwecke, für welche, und der Personen, an welche er giebt, zu prüfen unterlässt. Hierauf macht Aristoteles in seinen Ausführungen über die Freigebigkeit dreimal aufmerksam (1120 a 27. b 3. b 20), und wenn es wahr sein sollte, dass ihm selbst einmal wegen einer Gabe, die er einem Unwürdigen gespendet hatte, ein Vor-

wurf gemacht worden ist (s. oben S. 277), so würde das nur um so deutlicher zeigen, wie allgemein anerkannt der Grundsatz war. Auch Manches, was uns sonst berichtet wird, bietet dazu die Bestätigung. Ein sonst so ehrenhafter Mann wie Nikias zog sich nach Plutarch's (Nik. 4) Erzählung ernstlichen Tadel zu, weil er aus Scheu sich Feinde zu machen an Unwürdige wie an Würdige gab. Einem Manne, der es ähnlich machte, wurde in einer Komödie des Epicharmos zugerufen:

Menschenfreund bist du mit nichten; an der Schenksucht leidest du

(Plut. Publ. 15. M. 510 c). Sokrates soll es für gleich fehlerhaft erklärt haben am unrechten Orte zu geben wie am rechten Orte nicht zu geben (Floril. Mon. 246), und ein Ausspruch, welcher theils auf ihn (Stob. 15, 8) theils auf Demokritos (Fr. 173) zurückgeführt wird, brandmarkte das unterschiedslose Geben an Alle als ein Herabwürdigen der Huldgöttinnen zu Buhlerinnen. An bekannte Erfahrungen unserer Tage erinnert es, wenn wir in der angeblich plutarchischen Sammlung denkwürdiger Worte von Spartanern (235 e) lesen, wie einem Bettelnden entgegnet wird, der erste, der ihm ein Almosen gespendet habe, habe ihn faul gemacht und trage die Schuld an seiner Erniedrigung. Ebenso erschien aber auch eine gar zu ängstliche Aufmerksamkeit auf jedes Detail der Ausgaben durchaus nicht in der Ordnung, weil sie nothwendig den Geist herabzieht und jene freie Sicherheit des Seins beeinträchtigt, die allein dem anständigen Manne zukommt. Wie unangenehm sie den Griechen war, lässt vielleicht am deutlichsten die grosse Zahl von Spitznamen erkennen, welche der Volksmund für die damit Behafteten in Bereitschaft hatte und welche die Jambographen und die attischen Komiker sich mit Vorliebe aneigneten, wie ‚Filze’ — *κίμβικες* —, ‚Z'ammhäbbige’ — *γλίσχροι* —, ‚Schmierige’ — *ἰξοί* —, ‚Schmutzfinger’ — *ῥυποκόνδυλοι* —, ‚Knicker’ — *γνίφωνες* —, ‚Kümmelspalter’ — *κυμινοπρίσται* —, ‚Kümmelreibekressespaltende’ — *κυμινοπριστοκαρδαμογλύφοι* —, ‚Kümmelfilze’ — *κυμινοκίμβικες* —, ‚Hungerleider’ — *λιμοί* —, ‚Hungerfilze’ — *λιμοκίμβικες* —, ‚Feigennager’ — *συκοτραγίδαι* —, ‚Satureiesser’ — *θυμβρεπίδειπνοι* —, ‚Meerwasserschlucker’ — *μυσάλμαι* —, ‚Holzwürmer’ — *θρῖπες* oder *σκνῖπες* — und andere ähnliche [24]). Von dem Verhalten des ‚kleinlich Genauen’ — *μικρολόγος* —, wie die in der Schriftsprache geläufige Bezeichnung dafür ist, entwirft das zehnte Kapitel von Theophrast's Charakteren ein sehr anschauliches Bild. Er zählt bei einem Gastmahle die Becher eines jeden Gastes, bringt beim Beginne desselben der Artemis die kleinste Spende, zieht seinem Sklaven den Betrag

eines zerbrochenen Topfes an den nothwendigen Lebensbedürfnissen ab, kehrt das ganze Haus um, wenn seine Frau ein kleines Geldstück verloren hat, gestattet keinem in seinem Garten ein paar Feigen zu essen oder über seinen Acker zu gehen oder auf ihm eine am Boden liegende Olive oder Dattel aufzuheben, ist bei jeder verspäteten Zahlung sofort mit der Auspfändung oder dem Verlangen von Zinseszins bei der Hand, schneidet bei der Bewirthung der Gaugenossen die Fleischstücke möglichst klein, salbt sich aus ganz kleinen Oelkrügen, lässt sich die Haare so selten als möglich und dann ganz kurz scheeren, trägt zu kurze Gewänder und lässt beim Färben der Stoffe viel Erdfarbe hineinthun, damit sie nicht leicht schmutzig werden. Den Athenern scheinen, nach einer Aeusserung in der Rede gegen Neära (36) und einem Ausspruche des Diogenes (Plut. M. 526c) zu schliessen, namentlich die Megareer durch ihre kleinliche Genauigkeit Anstoss gegeben zu haben: werden doch zu allen Zeiten und in allen Ländern die Schattenseiten der Nachbarstämme besonders lebhaft empfunden und gern zur Zielscheibe des Spottes gemacht.

Dass die Anwendung des Vermögens gelernt sein will, dass aber der, der sie unterlässt, zum Gegenstande theils des Widerwillens theils des Mitleids wird, ist eine Wahrheit, welche sich leicht aufdrängte und welche vornehmlich die bei Menander auftretenden Personen gern ausgesprochen haben (s. Fr. 311. 599. 600). Naturgemäss aber erwarb sich der Wohlhabende, der von seinem Besitze den rechten Gebrauch zu machen wusste und dem Dürftigen von seinem Ueberflusse mittheilte, allgemeine Anerkennung. Zu den Dingen, in denen Isokrates im Areopagitikos das Ideal seiner Zeit auf das Athen des solonischen Jahrhunderts überträgt, dem dasselbe in Wirklichkeit wohl noch ziemlich fremd war, gehört die Behauptung, die Reichen hätten damals den Armen stets bereitwillig gegeben oder sie durch Geringfügigkeit des Pachtzinses oder Zuwendung von einträglichen Arbeiten unterstützt und so ihren Besitz gleichsam zu einem gemeinsamen Eigenthume der Bürgerschaft gemacht (32. 35). Indessen öffnete sich in der That schon Kimon den Weg zu den Herzen seiner Landsleute zum nicht geringen Theile dadurch, dass er für die Mitglieder seines Demos in seinem Hause immer offene Tafel hielt, die Umzäunungen von seinen Ländereien wegnehmen liess, damit niemand gehindert sei sich daraus Früchte zu holen, und seine gutgekleideten Sklaven anwies mit armen Greisen, denen sie begegneten, die Gewänder zu tauschen (Plut. Kim. 10; Athen. 12, 533a—c). Und in der Zeit, von welcher

wir die genaueste Kunde haben, weisen athenische Bürger nicht ungern zu ihrer Empfehlung auf das von ihnen in solcher Richtung Gethane hin. Manche setzten ihren Stolz darein die Töchter oder Schwestern ärmerer Mitbürger auszustatten oder solche, die in Kriegsgefangenschaft gerathen waren, daraus loszukaufen, wie dies Demosthenes in der Rede über die Krone (268) von sich selbst [25]) und der Sprecher in Lysias' Rede über das Vermögen des Aristophanes (59) von seinem Vater erzählt; der letztere soll ausserdem zu den Begräbnissen Aermerer beigetragen haben. Mantitheos macht, in der von Lysias für ihn verfassten Vertheidigungsrede (14) zu seinen Gunsten unter Anderem geltend, dass er bei Gelegenheit des Ausmarsches nach Haliartos die vermögenderen Mitglieder seines Demos veranlasst habe die ärmeren mit Reisegeld zu unterstützen und, obwohl selbst nicht sehr mit Glücksgütern gesegnet, doch des Beispiels halber nach Kräften zu diesem Zwecke beigesteuert habe. Die häufig erwähnte [26]) Sitte für einen in Dürftigkeit gerathenen Freund Geldbeiträge — ἔρανοι — zu sammeln, die zurückerstattet wurden, wenn dessen Verhältnisse sich wieder besserten, ist ein Ausfluss der gleichen Gesinnung; auch darf nicht unbemerkt bleiben, dass es nach den Andeutungen des Verfassers der Reden gegen Stephanos (Pseudodem. 45, 69) und Theophrast's (Char. 15. 22; vergl. 1) sehr missfällig angesehen wurde, wenn jemand sich einer solchen Verpflichtung entzog oder ihr nur zögernd nachkam. Wollte jedoch der Einzelne hierin nicht bloss das für ihn selbst Passende thun, sondern auch von Anderen richtig beurtheilt werden, so gehörte dazu freilich, dass diese über seine Verhältnisse nicht im Irrthum waren, und daraus ergiebt sich fast mit Nothwendigkeit der von Xenophon (Kyrop. 8, 4, 32—34) dem Kyros zugeschriebene Grundsatz sich weder reicher noch ärmer darzustellen als man ist und diese Offenkundigkeit des Besitzstandes zur Grundlage des Verhaltens zu machen.

Das scharfe Gefühl für die an dem Besitze haftenden Pflichten, welches die Griechen auszeichnete, gelangte wenigstens in Athen auch in den staatlichen Einrichtungen zur Geltung, und diese wirkten hinwiederum zu seiner Erhaltung mit. Dass die eigentlichen Einkommensteuern (εἰσφοραί) daselbst nicht sehr beliebt waren und nur in Kriegsfällen gefordert wurden [27]), spricht keineswegs hiergegen, denn diese sind eher geeignet den Sinn des Reichen für seine Obliegenheiten durch die Vorstellung einzuschläfern, als ob er, indem er eine höhere Summe Geldes entrichtet als sein ärmerer Mitbürger, damit schon mehr für das öffentliche Interesse leiste als dieser. Aber der athenische

Staat hat es wie kein anderer verstanden an den Besitz die persönliche Pflicht zu knüpfen; denn auch nachdem die solonischen Schatzungsklassen ihre politische Bedeutung verloren hatten, blieb die Einrichtung bestehen, dass die reichsten Bürger im Kriege wie im Frieden den Reiterdienst versahen, und ebenso lag ihnen ob zum Glanze der öffentlichen Feste durch Zusammenbringen und Einüben der dabei auftretenden Chöre und durch Fürsorge für die dabei mitwirkenden Wettkämpfer beizutragen, ihre Stammgenossen zu speisen und vor Allem im Kriege die Trieren auszurüsten und anzuführen oder, wie es mit dem zusammenfassenden Kunstausdrucke heisst, die Liturgieen zu übernehmen. Allerdings nahm gerade die in unsern Augen wichtigste unter diesen Leistungen, die Trierarchie, zuletzt den Charakter einer wesentlich finanziellen an, indem der durch die Verarmung vieler attischer Familien verursachte Mangel einer genügenden Anzahl reicher Bürger dazu nöthigte trierarchische Genossenschaften einzuführen, welche je nach ihrem Vermögen zu den Lasten beisteuerten; allein hierin liegt ein völliges Verlassen des ursprünglichen Gedankens der Sache. Nach diesem kam es vielmehr durchaus auf das Eintreten der eigenen Person des Trierarchen an, wie denn auch seine Anwesenheit auf dem Schiffe durch das Gesetz gefordert und die Einsetzung eines Stellvertreters unzulässig war (Dem. 50, 43)[28]. Es ist nur ein Ausfluss der vom Staate verfolgten und geförderten Tendenz, wenn reiche Bürger an derartigen Leistungen oft freiwillig mehr übernahmen als sie zu übernehmen verpflichtet waren oder zu Zwecken des öffentlichen Wohles ausserordentliche Zuschüsse gaben, wie dies namentlich von Demosthenes bekannt ist; hin und wieder wurde sogar in der Volksversammlung zu dergleichen aufgefordert[29]. Wenn jemand trotz reicher Einkünfte hierein nicht seinen Ehrgeiz setzte, so konnte dies von seinen Gegnern leicht zur Erregung von Missstimmung wider ihn benutzt werden, wie es z. B. in den Reden gegen Meidias, gegen Aphobos und gegen Stephanos geschieht (Dem. 21, 161. 28, 22. 45, 66)[30]. Dagegen macht der Sprecher in der Rede gegen Euergos und Mnesibulos zu seinen Gunsten geltend, dass er viel weniger besitze als seine Widersacher annehmen, weil er den grössten Theil seines Vermögens für Liturgieen, Einkommensteuern und freiwillige Gaben für den Staat aufgewandt habe (54), und überhaupt lieben es die Processirenden in den Gerichtsreden sich auf das von ihnen in dieser Hinsicht Geleistete zu berufen (s. z. B. Antiph. 2, β, 12; Pseudandok. 4, 42; Lys. 3, 47. 7, 31; Dem. 54, 44).

Lange Zeit hindurch entsprach es sogar nicht der Sitte, dass der reiche Athener einen irgendwie auffälligen Privatluxus trieb, vielmehr war die Zahl der in seinem Hause verwandten Sklaven klein und die Wohnung schmucklos: erwähnt doch noch Lysias (19, 30), dass der begüterte Liebhaber ein seinem Geschmacke zusagendes elegantes Mobiliar oft gar nicht erhalten konnte, was unverkennbar für eine nur geringe Nachfrage spricht. Den Zeitgenossen des Demosthenes imponirte es allerdings schon, wenn jemand glänzende Dienerschaft und prächtiges Geräth hielt oder stattliche Wohnhäuser baute; allein darin erblickte auch der Redner, dessen Urtheil hierin ganz mit dem Platon's (Rep. 2, 373 a) übereinstimmt, ein Zeichen des Verfalls und tadelte es ernstlich (3, 29. 21, 159. 23, 208). Wie einfach zur Zeit der Perserkriege die städtischen Wohnungen selbst der Vornehmsten waren, hebt er im Zusammenhange damit nachdrücklich hervor (3, 26. 23, 207) [31], und in einer Bemerkung Dikäarch's (Fr. 59, § 1) über die geringe Zahl ansehnlicher Häuser in Athen lässt sich dafür wohl eine Bestätigung finden. Dabei fehlte es jedoch den Athenern an dem Sinn für die Annehmlichkeit einer behaglichen Privateinrichtung so wenig, dass der Perikles des Thukydides (2, 38, 1) diesen sogar als einen Vorzug an ihnen preisen konnte [32]. Dieselben Vornehmen, die in der Stadt so schlicht wohnten, hatten auf dem Lande recht kostbare Hauseinrichtungen (Thuk. 2, 65, 2; Isokr. 7, 52); sie vermieden es also ihren Reichthum dicht neben der Armuth ihrer unbemittelten Mitbürger zur Schau zu stellen und diese dadurch zu verletzen. Und weil die hierin sich äussernde Empfindungsweise häufig war und allgemeinem Verständniss begegnete, konnte Lykurgos ein Gesetz einbringen, welches den Frauen verbot im Wagen zur heiligen Schau nach Eleusis zu fahren, damit bei dem festlichen Anlasse die ärmeren Bürgerinnen nicht in den Schatten gestellt würden (Pseudoplut. M. 842 a; Aelian v. h. 13, 24), und konnte Deinarchos (1, 36) den Demosthenes darum tadeln, dass er sich in einer Sänfte in den Peiräeus hatte tragen lassen und so die Noth der Armen verhöhnt hatte.

Gehört, wie nicht bezweifelt werden kann, eine zunehmende Versittlichung des Privatbesitzes zu den wichtigsten Zukunftsaufgaben der europäischen Menschheit, so ist dafür nicht Weniges von den Griechen und zunächst von den Athenern zu lernen; dennoch scheint ihre Auffassung, so edel sie ist, vom Standpunkte des heutigen Betrachters aus eine eigenthümliche Lücke zu haben. Vielfältig ist davon die Rede, wie der Werth des Besitzes in der Möglichkeit

besteht Freunden und anderen Mitbürgern zu helfen oder die Zwecke des Staates und des öffentlichen Gottesdienstes zu fördern, unterliegt seine vorwiegende Verwendung für den persönlichen Genuss hartem Tadel, aber überall, wo dies hervorgehoben wird, tritt sein Verhältniss zu dem Interesse der Familie in eigenthümlicher Weise in den Hintergrund. Ja, Demokritos tadelte einmal die Gesinnung derer, die mit übertriebener Aengstlichkeit für ihre Kinder Schätze sammeln, indem er darin nur einen Vorwand der eigenen Habsucht erblickte (Fr. 69)[33], und wiewohl hieraus hervorgeht, dass Viele anders dachten, so scheint doch durchschnittlich die Meinung der Mehrzahl seiner idealer gestimmten Landsleute in diesem Punkte am allerwenigsten von der seinigen verschieden gewesen zu sein. Indessen war das Gefühl der Griechen für das, was das Vermögen für die Familie bedeutet, ein sehr lebendiges; nur betrachteten sie es mehr als das Sinnbild der allgemeinen Familiencontinuität als dass der Wunsch durch dasselbe das Wohl der Kinder sicher zu stellen in ihrem Bewusstsein eine abgesonderte Berechtigung erhalten hätte, und darum empfanden sie seine Erhaltung mehr als eine Pflicht der Pietät gegen die Vorfahren denn als eine solche der Fürsorge für die Nachkommen. Zwei Stellen Pindar's sind nach dieser Seite sehr charakteristisch. Indem derselbe in der eilften olympischen Ode (86 — 90) die Freude eines Festsiegers an dem nicht mehr erwarteten Siegesliede mit der eines Vaters an dem spät ihm geborenen Sohne vergleicht, hebt er als den bei der beglückten Stimmung des letzteren wirksamsten Umstand den hervor, dass er einen Leibeserben gewinnt und seine Reichthümer mit seinem Tode nicht fremden Händen überlassen muss, und dem ganz entsprechend nennt er in der achten pythischen (58) seinen eigenen Sohn mit Stolz den Hüter seines Vermögens[34]. Bei den Attikern prägt sich die gleiche Anschauung darin aus, dass in ihrer Rechtssprache der Ausdruck ‚Haus' — *οἶκος* — ebensowohl zur Umschreibung des Familienstammes wie des Familienvermögens gebraucht wird und dass in ihren Erbschaftsprocessen gewöhnlich der Gedanke eine grosse Rolle spielt, dass mit dem materiellen Besitzthum zugleich das ideale Recht der engen Zugehörigkeit zu den Verstorbenen behauptet wird. Wer aber das von seinen Vorfahren ererbte Vermögen verschwendete, der zog sich nicht bloss den Tadel des Leichtsinns, sondern auch den viel schwereren der Impietät zu. Aeschines erwähnt (1, 30) ein Gesetz, welches einen solchen Mann von der Rednerbühne ausschloss, und schleudert seinem grossen Gegner Demosthenes, um

ihm einen recht schlimmen Makel anzuhängen, höchst ungerechter Weise die Beschuldigung einer derartigen Verschwendung entgegen (1, 170). Den allerhärtesten Tadel fand dieselbe dann, wenn dabei Grundstücke der Vorfahren veräussert wurden, wobei zuweilen der Umstand mitwirkte, dass diese die Sitze der Familienculte waren und dass sich auf ihnen die Erbbegräbnisse befanden, deren Pflege zu den heiligsten Pflichten der Nachkommen gehörte. So wirft Aeschines (1, 96 — 100) dem Timarchos vor, dass er sich nicht entblödet habe alle Besitzthümer seiner Vorfahren selbst mit Einschluss einer seiner Mutter besonders werthen Liegenschaft zu verkaufen, und so bildet in der Rede des Isäos über die Erbschaft des Apollodoros (31) das Geschehenlassen einer solchen Veräusserung einen Gegenstand ernster Klage. Aus dem nämlichen Motive ging es hervor, dass ein lokrisches Gesetz den Verkauf des ererbten Grundstücks nur im Falle des Nachweises eines besonderen Nothstandes gestattete (Ar. Pol. 1266 b 19) und ein vielleicht nicht immer beobachtetes spartanisches ihn überhaupt verbot (Herakl. Pont. 2)[35].

Hiermit ist zugleich der Punkt berührt, welcher zu dem den Schlüssel bietet, was uns an der Auffassung der Griechen überrascht. Als der eigentliche Stock des Familienvermögens wurde in Uebereinstimmung mit der Anschauung, welche für Solon die leitende gewesen war, durchaus das Grundeigenthum betrachtet, an das sich die Erinnerungen der Vorfahren knüpften und das es nicht sowohl zu erweitern als zu bewahren galt. Und obwohl auch dieses in Staaten von wenig geordneten Verhältnissen der Möglichkeit der Confiscation durch eine siegreiche einheimische Partei oder durch fremde Eroberer ausgesetzt war, so bot es doch immerhin eine viel grössere Gewähr der Dauer als der bewegliche Besitz; vollends aber durfte es in Staaten von ausgebildeter Rechtsachtung und gesicherter Existenz wie vor Allem in Athen als relativ unverlierbar angesehen werden. Anlässe es zu erweitern waren nicht gerade häufig vorhanden, aber sein Unterschied von dem leicht wachsenden und leicht wieder schwindenden beweglichen Besitze wurde um so mehr empfunden, da es an Möglichkeiten fehlte diesen auf eine Weise anzulegen, die in unserm heutigen Sinne als eine vollkommen gesicherte angesehen werden könnte. Denn ob man für seine Capitalien Sklaven zur Betreibung von Fabrikgeschäften hielt oder sich an der Ausbeutung von Bergwerken betheiligte, ob man sie bei einem Banquier niederlegte, ob man sie gegen Verpfändung der Fracht eines ausfahrenden Schiffes hingab oder selbst

auf Bodenhypothek auslieh, so war doch ein ähnlicher Schutz vor Verlusten wie ihn die Einrichtungen der modernen Culturländer dem, der ihn ernsthaft sucht, wenigstens als Regel bieten, nur ausnahmsweise zu finden, womit die Höhe des Zinsfusses eng zusammenhing[36]. Konnten schon diese realen Zustände den Griechen abhalten mit froher Zuversicht dem Gedanken nachzuhängen, dass er für Kinder und Kindeskinder zurücklege, so wirkte damit als ein gewichtiger idealer Faktor jene sein Gemüth beherrschende religiöse Grundstimmung zusammen, welche ihm die Zukunft als ein durchaus Ungewisses, ein ernstes Hoffen auf sie als Vermessenheit erscheinen liess (s. oben S. 68—79). Nur natürlich daher, dass er bei tieferer Lebensauffassung gern das Vermächtniss seiner Ahnen dankbar zu bewahren, die Einnahme des Tages aber auf die würdigste Weise für edle Zwecke zu verwenden strebte. Eben daraus erklärt sich, dass an einer so hervorragenden Stelle, wie der Eingang des delphischen Tempels war, eine Warnung vor dem Uebernehmen von Bürgschaften — *ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα* — Platz fand, die sich in der Folge zu einer gern angeführten sprüchwörtlichen Redensart gestaltete[37]; denn ein solches konnte, weil bei ihm eine falsche Zuversicht in Betreff der Zukunft zu Grunde lag, auf das griechische Gemüth sehr leicht den Eindruck nicht bloss der Unklugheit, sondern auch der Ueberhebung machen. Aus gleichem Grunde rieth Demokritos lieber ein kleines Geschenk zu geben als eine grosse Bürgschaft zu leisten (Fr. 157) und unterstützte die Vorschrift schnell zu geben nicht bloss durch den Hinweis auf das Bedürfniss des Empfängers, sondern auch durch den auf die Unbeständigkeit des menschlichen Besitzes (Fr. 155. 156).

ZEHNTES KAPITEL.

Der Mensch im Verhältniss zu sich selbst.

Es kann auf den ersten Blick vielleicht zweifelhaft erscheinen, ob das griechische Volksbewusstsein Pflichten des Menschen gegen sich selbst kannte, da es die Selbstliebe — das φιλαυτον — als etwas durchaus Verwerfliches ansah und von dem, was wir Selbstsucht nennen, nicht unterschied, eine Unklarheit, über welche Aristoteles im achten Kapitel des neunten Buches der nikomachischen Ethik klagt. Indessen braucht man nur seine Ausführung etwas näher zu betrachten und mit der seines Vorgängers Platon im fünften Buche der Gesetze (731 d — 732 b) zu vergleichen um inne zu werden, dass, ohne Zweifel hervorgerufen durch jenen Mangel der Terminologie, in Bezug hierauf zwei entgegengesetzte Ansichten vorhanden waren. Platon bekämpft eine häufig vorkommende Auffassung, nach welcher es nichts Naturgemässeres giebt als die Selbstliebe, und zeigt, zu wie verderblichen Consequenzen dieselbe bei einseitiger Verfolgung führt und wie sehr sie der Einschränkung bedarf; Aristoteles dagegen widerlegt diejenigen, welche diese Eigenschaft für gleichbedeutend mit Schlechtigkeit nehmen, und macht darauf aufmerksam, dass es eine doppelte Art der Selbstliebe giebt und dass nur diejenige tadelnswerth ist, welche Gewinn, Ehre oder Genuss für sich erstrebt, nicht aber diejenige, welche sich auf das sittlich Edle richtet, indem gerade sie zu den höchsten Aufopferungen fähig macht. In Plutarch's moralischen Schriften erscheint das Wort wiederholt ganz in seiner populären tadelnden Bedeutung [1]).

In der Sache dürfte diejenige Art der Selbstliebe, welche Aristoteles empfiehlt, niemals von einem Griechen gemissbilligt worden sein, und wenigstens eine mit ihr im engsten Zusammenhange stehende Forderung, die der Selbsterkenntniss, hat in der populären Moral von jeher eine hervorragende Stelle eingenommen. Gleichsam als Begrüssung für den Eintretenden stand in der Vorhalle des delphischen Tem-

pels der Spruch „Erkenne dich selbst“ (γνῶθι σαυτόν), ein Spruch, der auf die mannigfachste Weise die Aufmerksamkeit der Griechen auf sich gezogen, verchiedene Auslegungen erfahren und zahlreiche Schriften in das Leben gerufen hat [2]). Vielfach dachte man dabei nur an die Beobachtung der eigenen Fehler. Unter den Mitgliedern der pythagoreischen Schule galt es als Vorschrift sich tagtäglich die Frage vorzulegen, welche in dem gern erwähnten Verse (Diog. L. 8, 22; Plut. M. 168b. 515f.) ihren Ausdruck gefunden hatte:

Worin hab' ich gefehlt? Was gethan? Welche Pflichten verabsäumt?

In dem 23sten Kapitel von Stobäos' Anthologion, in dessen Ueberschrift bezeichnender Weise die Selbstliebe als das vorausgesetzte Gegentheil der Selbsterkenntniss genannt ist, ist eine Reihe von Aussprüchen des Euripides, des Menander, des Platon, des Sosikrates und anderer Schriftsteller zusammengestellt, welche mit der Nothwendigkeit zugleich die Seltenheit des Erkennens dieser Fehler zum Gegenstande haben und ungefähr auf den Sinn des biblischen Gleichnisses von dem Splitter und Balken hinauskommen. Vielleicht am meisten charakteristisch darunter ist das dem Aesopos zugeschriebene Wort, ein jeder trage zwei Ranzen, den einen vor der Brust, den andern auf dem Rücken, und werfe in jenen die fremden, in diesen aber die eigenen Fehler, so dass er die letzteren nicht sehe [3]). Allein nicht immer wurde der delphische Spruch in diesem engen Sinne aufgefasst. Im Charmides Platon's besteht eine der Begriffsbestimmungen der Sinnesgesundheit, auf welche der nach einer solchen suchende Charmides fällt, in der Gleichstellung dieser Tugend mit der Selbsterkenntniss (164d), und er meint damit in diesem Zusammenhange die genügende Einsicht in das eigene Können (vergl. 167a). Danach erscheint jener Spruch als der Ausdruck des Gedankens, dass der Mensch sich über seine Fähigkeiten und seine Bestimmung klar werden müsse, eine Betrachtungsweise desselben, welcher wir auch sonst nicht selten begegnen. Sie liegt der Erzählung der Kyropädie Xenophon's (7, 2, 20—25) von den Erfahrungen zu Grunde, welche Krösos machen musste, bis ihm sein Verständniss aufging; nicht minder durchzieht sie einen Theil der im 21sten Kapitel der Sammlung des Stobäos enthaltenen Stellen, denen der Spruch als Ueberschrift vorangesetzt ist [4]). Dass Sokrates, der ihn sehr gern anwandte, ihm immer diese Bedeutung gab, daran gestatten die bezüglichen Partieen der Denkwürdigkeiten Xenophon's (3, 9, 6. 4, 2, 24—29) und des ersten Alkibiades (129—133) nicht wohl zu zweifeln. Wenn an der letzteren Stelle zugleich von

der grossen Schwierigkeit der Selbsterkenntniss die Rede ist und angedeutet wird, dass sie gerade mit Rücksicht auf diese von einer so hervorragenden Stelle aus wie der delphische Tempel war den Menschen eingeschärft wurde, so lässt sich damit wohl ein in der Ueberlieferung dem Chilon beigelegtes Wort (Stob. 21, 13) vergleichen, welches dieselbe ebenfalls hervorhebt; aber nur einmal, so weit wir wissen, ist auf griechischem Boden die Selbsterkenntniss geradezu für unmöglich erklärt worden, nämlich in den denkwürdigen Versen des Tragikers Ion (Fr. 55):

Dich selbst erkenne: kurz ist dieses Wort, jedoch
Ausführen kann es von den Göttern Zeus allein.

Bevor wir weiter verfolgen, was sich hieraus für das thatsächliche Verhalten des Griechen ergiebt, ist es von Interesse auf ein paar der beachtenswerthesten modernen Aeusserungen über die Möglichkeit und den Werth der Selbsterkenntnis einen Blick zu werfen. Goethe dachte wie Ion, als er in einem Gespräche mit Eckermann bemerkte: „Man hat zu allen Zeiten gesagt und wiederholt, man solle trachten sich selber zu kennen. Dies ist eine seltsame Forderung, der bis jetzt niemand genügt hat und der eigentlich auch niemand genügen soll. Der Mensch ist mit all' seinem Sinnen und Trachten auf's Aeussere angewiesen, auf die Welt um ihn her, und er hat zu thun, diese insoweit zu kennen und sich insoweit dienstbar zu machen, als er es zu seinen Zwecken bedarf. Von sich selber weiss er bloss wenn er geniesst oder leidet, und so wird er auch bloss durch Leiden und Freuden über sich belehrt, was er zu suchen oder zu meiden hat. Uebrigens aber ist der Mensch ein dunkles Wesen, er weiss nicht woher er kommt und wohin er geht, er weiss wenig von der Welt und am wenigsten von sich selber.“ Indessen ist der Standpunkt des grossen Dichters nicht immer der gleiche gewesen, denn er schreibt einmal in den Reflexionen und Maximen: „Wie kann man sich selbst kennen lernen? Durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche deine Pflicht zu thun, und du weisst gleich, was an dir ist.“ Viel näher der bei den Griechen vorherrschenden Betrachtungsweise kommt ein hervorragender Italiener. Das inhaltreiche siebenzehnte Kapitel von Alessandro Manzoni's sonst ziemlich dürftigen Bemerkungen über die katholische Moral behandelt als Quelle der echten Bescheidenheit, die von falscher Selbstunterschätzung sehr verschieden ist, eine wahre Selbsterkenntniss, die sich immer vergegenwärtigt, was sie empfangen hat und wie sehr sie der Verfehlung ausgesetzt ist.

Nach dem, was dort ausgeführt wird, flieht der Bescheidene die Lobsprüche der Menschen, weil sie ihm nur einen Theil seiner selbst vorführen und dadurch seine reine Selbsterkenntniss stören, und ist nicht bloss darum so liebenswürdig, weil er der Eigenliebe Anderer nicht im Wege ist, sondern namentlich auch darum, weil er mit Bekämpfung des Stachels der Selbstliebe der Wahrheit die Ehre giebt.

So gehen in diesem Punkte die Meinungen bei Alten und Neueren aus einander; es ist aber für die Stellung des Menschen zur Welt von der allergrössten Bedeutung, ob er die Gewinnung eines richtigen Urtheils über seine eigenen Kräfte und ihr Verhältniss zu denen Anderer für erreichbar hält oder nicht. Denn im ersteren Falle folgt er nur einem berechtigten Streben, wenn er Alles daran setzt um den für ihre Entfaltung geeignetsten Platz im Leben zu suchen, im letzteren bleibt er nothwendig eingedenk, dass seine Vorstellungen hierüber nicht unbefangen sind, und überlässt es entweder einer höheren Hand ihm seine wahren Aufgaben zuzuweisen oder giebt dem Gedanken Raum, dass durchschnittlich über das Können eines jeden die Unbetheiligten bessere Richter sind als die Betheiligten. Die Neuzeit verlangt nicht gerade, dass man sich immer von der zweiten dieser Betrachtungsweisen leiten lasse, wendet aber denen, die es thun, eine grössere Sympathie zu, während sie die der ersten Folgenden, zumal wenn ihr Trachten erfolglos bleibt, gern der Selbstüberhebung und des Mangels an Verständniss der Verhältnisse zeiht. Dabei wirkt mit, dass sie der pflichtgetreuen Ausfüllung bescheidener Lebensstellungen einen hohen sittlichen Werth beimisst und sich nur schwer zu dem Glauben entschliesst, es müsse für eine wichtige Aufgabe gerade nur einen geeigneten Mann geben [5]). Das griechische Alterthum, das an der Möglichkeit einer richtigen Selbstschätzung viel seltener zweifelte und über bescheidene Lebensstellungen nicht ebenso dachte, fand es dagegen in der Ordnung, dass ein jeder keine Anstrengung scheute um den Platz zu erringen, der ihm die volle Geltendmachung aller seiner Fähigkeiten gestattete. So hatte denn die Ehrliebe, deren Einfluss als Motiv des moralischen Handelns früher besprochen worden ist (s. Bd. 1, S. 185—190), nicht minder die Bedeutung, dass sie zu solcher Anstrengung anfeuerte. Damit steht die eigenthümliche Zuspitzung in Zusammenhang, welche nach dem Zeugnisse des Aristoteles der Begriff der Nemesis oder des Rechtsgefühls [6]) im Munde der Griechen erfahren hat, indem die damit bezeichnete Eigenschaft im Allgemeinen auf ein den Grundton des Empfindens bildendes Verlangen

nach Uebereinstimmung zwischen Verdienst und Belohnung im Leben hinausläuft, insbesondere aber denen beigelegt wird, die sich selbst grosser Dinge für würdig halten, deren Andere nicht ebenso würdig sind (Rhet. 2, 9). Nichtanwendung der eigenen Kräfte kann auf Grund solcher Anschauungen nur ein Gegenstand ernstesten Tadels sein. Indem Plutarch in einer erhaltenen Schrift den Ausspruch Epikur's „lebe im Verborgenen" (*λάθε βιώσας*) mit Schärfe bekämpfte, gab er nur der in seinem Volke von jeher lebenden Empfindungsweise ihre theoretische Form: nichts Anderes meinte Pindar, als er an zwei Stellen seiner Siegesoden (Pyth. 4, 186. Ol. 1, 82) in verächtlichem Tone von dem ‚Verbrüten' — *πέσσειν* — eines gefahrlosen Lebens bei der Mutter und dem ‚Hinzehren' — *ἕψειν* — eines namenlosen Alters im Dunkel sprach, und die häufig erwähnte pythagoreische Sentenz, dass man nicht auf einem Scheffel sitzen solle (*ἐπὶ χοίνικος μὴ καθίζειν*), hatte wenigstens nach der Auslegung Vieler die gleiche Bedeutung [7]). Natürlich steht damit die von Demokrit einmal (Fr. 92) gegebene Vorschrift nichts zu unternehmen, was die Kräfte übersteigt, durchaus nicht etwa im Widerspruche, sondern hebt nur die andere Seite des nämlichen Gedankens hervor. Uebrigens wird an diesem Punkte zugleich deutlich, wie die moderne Auffassung von der antiken in ihrem Kerne weniger abweicht als es auf den ersten Blick scheint, denn auch nach ihr ist es, um die neutestamentlichen Wendungen zu gebrauchen, unbedingt verwerflich sein Licht unter den Scheffel zu stellen und das anvertraute Pfund zu vergraben [8]); der Unterschied besteht darin, dass sie die Selbstbestimmung zu den Lebensaufgaben vielfach für misslich und eine reiche Verwerthung der Kräfte in jeder Lebensstellung für möglich hält.

Aus dem, was das Alterthum im Ganzen als geboten ansah, ergiebt sich noch eine weitere Forderung. Wer in der Welt die richtige Stellung einnehmen will, muss durch die Gesammtheit seines Benehmens dafür Sorge tragen, dass er von seinen Mitbürgern weder überschätzt noch unterschätzt werde, muss also auf eine jeden Irrthum in dieser Hinsicht abschneidende Selbstdarstellung bedacht sein. Wenn irgend etwas so war diese dem gesund angelegten Griechen Bedürfniss: gehört doch der Zug jedes individuelle Sein unverhüllt hervortreten zu lassen zu den unterscheidendsten Eigenthümlichkeiten dieses Volkes und hat er doch wie wenig Anderes dazu beigetragen es zur Leistung des Höchsten in Dichtung und Kunst zu befähigen. Darum wird in der Tugendentabelle des Aristoteles (N. Eth. 4, 13),

ohne Frage in Uebereinstimmung mit der auch sonst geläufigen Ausdrucksweise, das Wesen des im engeren Sinne 'Wahrhaften' — ἀληθευτικός — gerade in diese offene Selbstdarstellung gesetzt, und der Philosoph legt dieser Eigenschaft darum sogar einen besonderen Werth bei, weil sie die Empfindung für die Hässlichkeit der Lüge schärft und von ihr überhaupt entwöhnt (1127b 3—7).

Die aristotelische Auffassung, dass jede Tugend zwischen zwei Fehlern in der Mitte liegt, trifft wohl in wenigen Fällen so vollständig zu wie in diesem, denn hier besteht die eine Abweichung von dem Richtigen in dem Verhalten dessen, der mehr, die andere in dem dessen, der weniger scheinen will als er ist: der erstere ist der Prahler, der letztere der Selbstverkleinerer oder, wie er mit einem vielbesprochenen griechischen Ausdrucke genannt wird, der Eiron. Das Motiv des ersteren ist der Wunsch Vortheile zu erreichen, die ihm sonst entgehen würden, oder doch wenigstens mehr zu gelten als ihm zukommt, das des letzteren ist nicht ebenso einfach verständlich und war darum bei den Alten Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit, wozu beitrug, dass sich an das Wort selbst nicht immer ganz die gleiche Vorstellung knüpfte. Ursprünglich scheint es, wie das Vorkommen unter einer Reihe von sehr tadelnden Bezeichnungen bei Aristophanes (Wo. 449) und die Anwendung eines davon abgeleiteten Adjektivs — εἰρωνικός — vermuthen lassen, denjenigen zu bezeichnen, der seine wahre Meinung verbirgt um Andere zu verhöhnen, also Heuchler und Spötter zugleich ist. Allein indem in dieser schlimmen Bedeutung jenes abgeleitete Adjektiv sammt dem zugehörigen Adverb sich festsetzte, machte das einfache einen ähnlichen Process der Bedeutungsmilderung durch wie wir ihn an dem deutschen Worte 'Schelm' wahrnehmen. Vielleicht unter dem mitwirkenden Einflusse der engeren Beziehung, welche der Begriff des Wahrhaften erhalten hatte, gewöhnte man sich dabei vorherrschend an den zu denken, der sein eigenes Wissen, Können und Thun geflissentlich herabmindert; offenbar war diese Auffassung zur Zeit des Aristoteles die allgemeine und war es wohl etwa seit dem Auftreten des Sokrates geworden, der gewissermaassen als Typus einer solchen für die Griechen ziemlich befremdenden Art des Verhaltens galt, weil man seine fortwährenden Versicherungen nichts zu wissen und sein Streben seine eigenen Gedanken aus Anderen herauszulocken nicht anders zu deuten wusste. Seine Weise machte durchaus den Eindruck dessen, was durch unsere Redewendung 'hinter dem Berge halten' bezeichnet wird, mochte aber

von Vielen sogar als das empfunden werden, was wir ‚Hinterhaltigkeit' nennen, und in der That ist der eine wie der andere deutsche Ausdruck geeignet um im Ungefähren wiederzugeben, was hier und da in den Dialogen Platon's unwillige Mitunterredner meinen, wenn sie das Betragen des Sokrates in substantivischer oder verbaler Form unter den Begriff des Eiron bringen (Rep. 1, 337 a. Gorg. 489 e. Gastm. 216 e; vergl. Krat. 384 a), und was er selbst meint, wenn er im Gorgias (a. a. O.) dem Kallikles diesen Vorwurf zurückgiebt. Der Uebergang aus der schlimmeren in die mildere Bedeutung des Wortes erklärt sich schon hieraus einigermaassen; dazu tritt aber als weiteres Mittelglied der Umstand, dass der Selbstverkleinerer fast unvermeidlich die Anderen im Verhältniss zu sich ungebührlich erhebt und dass dies, da es seiner wahren Meinung nicht entspricht, auf eine Verhöhnung derselben hinauszulaufen scheint. Indem aber die Peripatetiker der Frage näher traten, wodurch ein Mann bewogen werden könne im Widerspruche mit dem natürlichen menschlichen Zuge sich selbst herabzusetzen, stiessen sie auf vier verschiedenartige Fälle, in denen dies erklärlich wird. Nach einer Bemerkung in der nikomachischen Ethik (1127 b 23) sind die Träger dieser Eigenschaft im Umgange angenehm, weil sie jede lästige Selbsthervorhebung vermeiden: so gefasst ist eine geringe Dosis derselben, bei der keine tiefere Absicht waltet, eine unschädliche Würze des socialen Verhaltens. Andererseits können, wie Aristoteles (1124 b 30) andeutet, dem hochherzigen, d. h. unserer Ausdrucksweise nach dem von starkem Selbstgefühl erfüllten Manne diejenigen, mit denen er zu verkehren hat, viel zu gering vorkommen als dass er es der Mühe werth hielte sich ihnen gegenüber ganz zu geben wie er ist, zumal da er ihnen gleichartiger und angenehmer wird, wenn er dies unterlässt, und hieran denkt der Philosoph wohl auch, wenn er in der Rhetorik (1379 b 31) in dem Benehmen des Eiron ein Moment der Verachtung findet. Schon gefährlicher ist ein drittes Motiv. Der Prahler wird gewöhnlich so leicht durchschaut, dass seine Absicht ihm fehlschlägt; wem es wirklich darauf ankommt seine Gaben grösser erscheinen zu lassen als sie sind, der erreicht sein Ziel viel sicherer, wenn er die Stimmung der Anderen durch das schmeichlerische Vorgeben, dass er hinter ihnen zurückzustehen glaubt, für sich gewinnt und es ihnen überlässt seine Vorzüge zu entdecken oder zu errathen; so gefasst ist der Eiron von dem Prahler nur dadurch verschieden, dass er es geschickter anfängt als er. Bereits Aristoteles deutet unter Hinweisung

auf die Koketterie, welche sich in der affektirt einfachen Kleidung der Spartaner ausspricht, dieses Verhältniss an (1127 b 28); näher ausgeführt aber hat es der Peripatetiker Ariston in einer Partie eines verlorenen Werkes, welche uns dadurch theilweise erhalten ist, dass Philodemos sie im Auszuge in das zehnte Buch seiner Schrift über die menschlichen Fehler aufgenommen hat. Zu dem hier gegebenen Charakterbilde hat Sokrates einige wesentliche Züge geliefert, wozu namentlich die Neigung bei sich jedes Wissen in Abrede zu stellen und es scheinbar bei Anderen vorauszusetzen sowie die Gewohnheit gehört jedem Angeredeten ein auszeichnendes Beiwort beizulegen. Eine vierte Art des Eiron liegt der Schilderung im ersten Kapitel von Theophrast's Charakteren zu Grunde, der freilich einzelne Züge beigemischt sind, welche weniger aus dieser Eigenschaft als aus der damit verbundenen allgemeinen Geistesrichtung fliessen, und in der ausserdem die auszugsweise Form der Ueberlieferung Mehreres verdunkelt hat. Für sie ist das Bestimmende der Wunsch durch Verleugnung jedes Könnens und Wissens allen unbequemen Anforderungen der Menschen aus dem Wege zu gehen. Einem solchen Eiron fehlt es z. B. nie an Vorwänden um jeden Besucher, der ihm ein Anliegen vorzutragen hat, namentlich aber den, der ihn um ein Darlehen oder einen Beitrag für einen milden Zweck angehen will, von sich fern zu halten; hat er etwas gehört oder gesehen, so vermeidet er es sich dazu zu bekennen um nicht als Zeuge in Anspruch genommen zu werden; bringt der eine Bekannte an ihn eine Klage über einen andern, so entzieht er sich so viel wie möglich der Nothwendigkeit zu dem Differenzpunkte Stellung zu nehmen. Der Urheber der Schilderung dachte nur an die seltsamen Unwürdigkeiten, welche eine solche Sinnesart im Privatleben in ihrem Gefolge hat; aber in der Zeit, in der in der athenischen Republik noch volles Leben pulsirte, achtete man auf die Gefahr, die in öffentlichen Dingen mit ihr verbunden war, denn hier führte sie dazu unter dem Vorwande mangelnder Kraft oder Einsicht die sonst unabweisliche Pflicht zu versäumen. Darum wurden, wie zwei Stellen des Demosthenes in der ersten philippischen Rede (7. 37) und eine des Deinarchos (2, 11) zeigen, das abgeleitete Substantiv und Verbum auf der Rednerbühne zum Ausdruck für die durch Mangel an Selbstvertrauen hervorgerufene das Vaterland schwer schädigende Thatenscheu [9]). Uebrigens ist bemerkenswerth, dass auch der Begriff des Prahlers uneigentlich angewandt und auf den blossen Spassmacher übertragen werden konnte; jedoch tadelt Xenophon in der

Kyropädie (2, 2, 12) diese Gewohnheit als eine missbräuchliche, ein deutliches Zeichen, dass die genaueren Anwendungen der beiden uns beschäftigenden Begriffe keineswegs bloss dem Unterscheidungsbedürfnisse der Schule verdankt wurden, sondern im allgemeinen Bewusstsein lagen.

Der Begriff des Wahrhaften als Ausdruck für den normalen Mittelzustand zwischen dem Eiron und dem Prahler wurde in der peripatetischen Schule bald durch einen andern ersetzt, in welchem eigentlich das selbständige Aufsichruhen liegt, — αὐθέκαστος —. Nachdem bereits Aristoteles angedeutet hatte, dass er an dieser Stelle fast ebenso gut passen würde wie jener (1127 a 23), erklärte ihn Eudemos für den dem gewohnten Sprachgebrauche gemässen (1233 b 38), und dazu bietet eine Stelle des Komikers Philemon (Fr. 85, 6), in welcher er zu dem des Eiron in Gegensatz tritt, die Bestätigung; in der Folgezeit hat er dann freilich noch eine weitere Wandlung durchgemacht, denn er wurde auf den übertragen, der von Anderen keine Belehrung annimmt, weil er seine eigene Meinung stets für unfehlbar hält, und ging so allmählich in den tadelnden Sinn des mürrisch Unfreundlichen überhaupt über [10]. Wo es nur auf einen allgemeinen Gegensatz zu der Eigenschaft des Aufrichtigen ohne bestimmte Angabe der Verschiebung ankommt, in der das Bild der eigenen Person gezeigt wird, dient das griechische Wort, welches ‚Prahler' bedeutet, zur Bezeichnung des aus Mangel an fester Haltung Unzuverlässigen, das Wort Eiron dagegen, in dem so die tadelnde Bedeutung wieder schärfer fühlbar wird, zur Bezeichnung des Versteckten. Darum wird im kleinen Hippias Achilleus wegen seiner unüberlegten Drohungen, denen die That nicht entspricht, ein Prahler genannt und zugleich beschuldigt fälschlich den ihm sehr unähnlichen Odysseus dafür zu halten (371 a. 369 e); dagegen heisst in der vorher erwähnten Stelle Philemon's der Fuchs ein Eiron. Etwas milder klingt das letztere Wort bei übrigens gleicher Grundrichtung der Bedeutung, wenn Aristoteles in der Rhetorik (1382 b 21) bei Aufzählung derjenigen, die mehr zu fürchten sind als die Jähzornigen und offen Herausredenden, den Eiron in der Mitte zwischen dem Sanftmüthigen — πρᾶος — und dem Listigen — πανοῦργος — nennt und wenn Polystratos (VII b 6) [11] das zugehörige Verbum von der Anbequemung an die Vorstellungen der Menge braucht. Es ist, als ob der allgemeine Gegensatz zwischen Wahrhaftigkeit und Unwahrhaftigkeit, der durch die schärfere Ausprägung der Terminologie scheinbar zu dem zwischen wahrer und un-

wahrer Selbstdarstellung zusammengeschrumpft war, für das Bewusstsein immer wieder unabweislich hervortrat. Sehr natürlich, da er dem menschlichen Empfinden tief eingeprägt und da die Wahrhaftigkeit von unvertilgbarer Schönheit ist, auch wenn sie nicht unter allen Umständen als sittliche Forderung betrachtet wird.

Es erscheint angemessen im Anschlusse hieran die Geltung der Wahrhaftigkeit in jenem allgemeinen Sinne bei den Griechen zu erörtern, obwohl die Zurückführung dieser Eigenschaft auf die Pflichten des Menschen gegen sich selbst nicht die einzig mögliche Art ihrer ethischen Ableitung ist. Denn an und für sich lassen sich dafür drei verschiedenartige Gesichtspunkte aufstellen. Man kann die Wahrhaftigkeit entweder deshalb verlangen, weil durch sie die innere Gemeinschaft unter den Menschen gefördert, durch ihre Verletzung dagegen gestört wird, oder deshalb, weil der Mensch durch sie etwas von der Weihe der Gottähnlichkeit empfängt, oder deshalb, weil er durch sie seine eigene Würde behauptet. Der eigentliche Boden der ersten unter diesen drei Betrachtungsweisen kann nur die christliche Weltanschauung sein, nach welcher das Menschengeschlecht zur inneren Gemeinschaft angelegt ist und die Aufgabe Aller darin besteht an deren Herbeiführung zu arbeiten, eine Aufgabe, der alles unnöthig Entfremdende engegenwirkt; bei den Griechen klingt sie im Grunde nur in einigen Aeusserungen Platon's an, der einmal hervorhebt, wie der, der unwahr redet, in Folge dessen freundlos und einsam wird (Gess. 5, 730 c), und an anderen Stellen jede Unwahrheit gegen solche, denen man Ehrerbietung zu zollen verbunden ist, nachdrücklich verwirft (Rep. 3, 389 c. Gess. 11, 917 a). Der Mensch aber ist dem Menschen nach jener nationalen Anschauung, für welche es eine durchaus berechtigte Uebertragung des Kriegszustandes in das Privatleben giebt, keineswegs ohne Weiteres die Wahrheit schuldig, und selbst ein näheres Verhältniss scheint im Allgemeinen nur zu erheischen, dass jede auf den Nachtheil des andern abzielende Täuschung vermieden werde. Wohl aber empfand der Grieche viel zu männlich um nicht für die Schönheit der Wahrhaftigkeit Sinn zu haben, von der Hässlichkeit der Lüge abgestossen zu werden, und darum lagen die beiden mit einander verwandten Betrachtungsweisen, dass der Mensch durch Wahrhaftigkeit gottähnlich wird und dass sie eine Forderung seiner persönlichen Würde ist, ihm durchaus nahe. Die erstere bildete sich in denjenigen Kreisen aus, deren Anschauungen durch den Dienst des delphischen Apollon ihr besonderes Gepräge erhielten: der von solchen

Anschauungen genährte Pythagoras soll auf die Frage, wann die Menschen den Göttern ähnlich handeln, geantwortet haben: „wenn sie die Wahrheit reden“ (Stob. 11, 25), und Pindar, der sich so gern in das Wesen Apollon's versenkte, spricht sowohl in der dritten (29) als in der neunten (42) pythischen Ode aus, dass der erhabene Gott mit keiner Lüge in Berührung kommt. Auch die Folgezeit bekannte sich gern zu Gesinnungen, in denen dies nachwirkt. Isokrates nennt in einem erhaltenen Bruchstück (Fr. 29) das Wohlthun und das Wahrhaftreden als die Dinge, durch welche der Mensch den Göttern ähnlich sein könne, und in dem Geschichtswerke des Polybios kam der Ausspruch vor (6, 1, 13), wenn man den Göttern gegenüber wahr zu sein lerne, so sei dies zugleich ein Antrieb zu gegenseitiger Wahrhaftigkeit im menschlichen Verkehre. Die Auffassung aber, für welche die Wahrhaftigkeit eine Sache der persönlichen Würde ist und welche sich von der eben besprochenen fast nur durch den Wegfall der religiösen Beziehung unterscheidet, hat zwar eine ebenso bestimmte Wortformulirung nicht erhalten, allein um so häufiger bildet sie eine natürliche Voraussetzung des Denkens. Denn als solche liegt sie überall zu Grunde, wo das Schimpfliche der Lüge hervorgehoben, wo die Wahrhaftigkeit als das Bedürfniss eines starken Selbstgefühls behandelt oder wo, wie es bei Euripides einmal (Phön. 392) geschieht, das Verstecken der eigenen Meinung als Sklavenart bezeichnet wird; wohl den deutlichsten Ausdruck giebt ihr Aristoteles. Dieser Philosoph malt nämlich in dem Hochherzigen seiner nikomachischen Ethik einen Charakter aus, dessen ganzes Streben dahin gerichtet ist sich nach keiner Seite hin etwas zu vergeben, und lässt zu den wesentlichen Zügen desselben die Wahrhaftigkeit sowohl im Aussprechen der Meinungen als in der Selbstdarstellung gehören (1124 b 27—30).

Die Lüge erschien dem Griechen zuvörderst als eine schwere Selbsterniedrigung, aber gerade darum konnten Fälle eintreten, in denen ihm das Opfer Anerkennung abzwang, welches derjenige brachte, der sich um eines höheren Zweckes willen zu ihr herbeiliess. So lassen sich schon von den ältesten Zeiten an zwei Strömungen des Urtheils verfolgen, indem hier die unbedingte Forderung der Wahrheit auftritt, dort ein günstiges Urtheil über die Geschicklichkeit in denjenigen Täuschungen, welche im Kampfe des Lebens unvermeidlich scheinen, sich geltend macht. Der Held der Ilias giebt dem Abscheu gegen die Lüge, der zu seinen wesentlichsten Charakterzügen gehört,

wie in einem persönlichen Glaubensbekenntnisse in den Worten des neunten Buches (312. 313) Ausdruck:

> Denn mir verhasst ist jener, so sehr wie des Aides Pforten,
> Wer ein Anderes birgt in der Brust und ein Anderes aussagt,

und in einem von Plutarch (M. 32 a) der Jugend zur Einprägung empfohlenen Verse der Odyssee (3, 20) heisst es von Nestor, er werde keine Unwahrheit sagen, da er sehr verständig sei: dass wenigstens bei der starken Aeusserung des Achilleus die Rücksicht auf die persönliche Würde als einziges Motiv vorschwebt, ist leicht ersichtlich. Allein der göttliche Dulder Odysseus, dem das Schicksal die grössten Schwierigkeiten entgegenthürmt, kann seine Ziele sehr oft nur durch das Mittel der Täuschung erreichen und rühmt sich dessen selbst (Od. 9, 19): macht ihn doch eben deshalb die Sage auch zum Enkel des Autolykos, den Hermes mit Diebssinn und Meineid begabt hatte (Od. 19, 395)[12]. Solon folgte vielleicht einer der des Pythagoras ähnlichen Anschauung, als er neben anderen Lebensvorschriften auch die gab nicht zu lügen (Diog. L. 1, 60), und dasselbe lässt sich von Theognis vermuthen, der einmal darauf aufmerksam macht, wie die Lüge nur eine vorübergehende Annehmlichkeit bereiten kann, zuletzt aber sich immer als schimpflich und nachtheilig erweist (607). In den Gesinnungen des andächtigen Apollonverehrers Pindar strahlt etwas von dem Abglanze der Reinheit des Gottes, dem er von ganzer Seele ergeben war. Seine eigene Sinnesart schildert dieser Dichter in der achten nemeischen Ode: ihm ist ein Charakter, wie ihn die nationale Sage in Odysseus zum Typus ausgeprägt hat, in tiefster Seele zuwider und einzig der in Aias verkörperte entgegengesetzte Pol des Griechenthums gemäss; darum will er stets einfach gerade Lebenswege wandeln, alle unlautere Schmeichelei vermeiden und nur das Preisenswerthe preisen. Dem Hieron ruft er zu, er möge, um die Würde seiner Herrscherstellung aufrecht zu halten, seine Zunge auf dem Amboss der Wahrheit schmieden (Pyth. 1, 86). Im Munde eines Mannes, der so denkt, gewinnt es eine über den Zusammenhang der einzelnen Stelle hinausreichende Bedeutung, wenn er das Lob des Psaumis mit der Versicherung beschliesst, er werde seine Rede nicht mit einer Lüge beflecken (Ol. 4, 17); selbst in der Aufforderung seine Erzählung nicht mit verhassten Lügen zu verunzieren, die er den Pelias an Jason richten lässt (Pyth. 4, 99), erkennt man seine und seines Kreises Grundanschauung. Die gleiche Empfindungsweise klingt auch in dem Lobe an, das er in der eilften olympischen Ode (13) der

in der Stadt der epizephyrischen Lokrer waltenden Wahrhaftigkeit spendet, wenngleich es sich hier nicht sowohl um die Wahrheit der Rede als um die Zuverlässigkeit in der Erfüllung des gegebenen Versprechens handelt, und in der in demselben Gedichte (53—55) enthaltenen Behauptung, dass über Begebenheiten der Vergangenheit allein die Zeit die volle Wahrheit an das Licht bringe. Im Eingange eines verlorenen Gedichtes (Fr. 221) nennt er die Göttin der Wahrhaftigkeit den Anfang hoher Tugend und bittet sie sein Werk nicht an einer Unwahrheit straucheln zu lassen. Ohne die Gemüther ausschliesslich zu beherrschen tritt in der attischen Periode, so weit die Litteratur darauf einen Schluss gewährt, im Gegensatze zu dieser idealen Anschauung eine nüchtern praktische etwas mehr in den Vordergrund. Dass Aeschylos eine bei ihm auftretende Person in einem uns sonst unbekannten Zusammenhange sagen liess:

Gerechter Täuschung fehlet nicht der Gottheit Schutz

(Fr. 294), ist vielleicht nicht sehr hoch anzuschlagen, obwohl die Form des Satzes einigermaassen den Eindruck einer sprüchwörtlichen Redensart macht; um so bemerkenswerther aber ist, dass eine der Vorschriften Demokrit's dahin lautete, man solle da die Wahrheit reden, wo es das Bessere sei (*ἀληθομυθέειν χρεὼν ὅπου λώιον*, Fr. 125), also keineswegs bedingungslose Wahrhaftigkeit verlangte, und damit stimmt es zusammen, wenn Platon (Gess. 11, 916d) als Ansicht der Meisten bezeichnet, dass im richtigen Augenblicke Lüge und Täuschung in der Ordnung sei, ohne dass dabei deutlich festgestellt werde, wann dieser richtige Augenblick eintrete. Im Allgemeinen scheint man die Unwahrheit nicht bloss im Verkehre mit den Feinden gebilligt, sondern auch den Freunden gegenüber dann für erlaubt gehalten zu haben, wenn es galt sie zu trösten oder zu ermuthigen, und die sokratische Schule bildete diesen thatsächlich gern geübten Grundsatz zur Theorie aus. Ganz in Uebereinstimmung mit dem Verfahren seines Freundes Agesilaos, der auf die Kunde von der Niederlage der spartanischen Flotte bei Knidos Dankopfer wegen eines angeblich von ihr gewonnenen Sieges darbringen liess um seine Truppen anzufeuern (Xen. Hell. 4, 3, 14; Plut. Ages. 17), legt Xenophon (Denkww. 4, 2, 14—18) dem Sokrates eine Ausführung in den Mund, wonach die Täuschung eines entmuthigten Heeres durch eine seine Zuversicht weckende falsche Nachricht oder die eines Freundes, der im Begriffe steht sich umzubringen, ebenso zulässig ist wie die eines Feindes. Ebenso sagt Platon in der Republik (2, 382c), die Unwahrheit in

Worten verdiene dann keinen Hass, wenn sie gegen Feinde gerichtet sei oder Freunde von einer verderblichen Handlung zurückhalten solle, und verwerthet die herrschende Anschauung für die Construction seines Idealstaates, indem er den Regierenden das unbedingte Recht zuspricht zum Wohle der Regierten die Unwahrheit zu gebrauchen wie der Arzt sich eines Heilmittels bedient (Rep. 2, 389 b. 5, 459 c); insbesondere räth er ihnen durch wohlerfundene Fabeln, an die sie unter Umständen sich selbst im Laufe der Zeit zu glauben gewöhnen, die Vaterlandsliebe zu befördern (3, 414 b — 415 d) und durch geschickte Täuschungen zu veranlassen, dass die geeigneten Männer immer mit den geeigneten Frauen sich verbinden (5, 459 c — 460 a)[13]. Indessen zieht sich durch alles dieses das Gefühl hindurch, dass die Unwahrheit zwar unter Umständen nothwendig, aber an und für sich etwas höchst Widerwärtiges ist; namentlich lässt der Philosoph in eine der erwähnten Stellen (3, 414 d. e) die Bemerkung einfliessen, dass eine Vorschrift wie die damit ausgesprochene nicht ohne Zögern und innere Beschämung gegeben werden kann. — Anderswo aber schärft er den Regierenden auf das strengste ein nicht zu dulden, dass die Regierten sich gegen sie eine Unwahrheit erlauben, damit daraus nicht eine für den Staat höchst verderbliche Gewohnheit entstehe (3, 389 b — d); noch bestimmter verwirft er in den Gesetzen (11, 917 a) jede Art von Täuschung derjenigen, denen man Ehrfurcht schuldet (vergl. oben S. 403). Und gern verweilt er bei gegebenem Anlasse bei dem Werthe der Wahrheit. In der Schilderung der vor dem Todtenrichter erscheinenden Verstorbenen im Gorgias (525 a) spricht er von der Hässlichkeit, welche die Gewöhnung zur Unwahrheit den Seelen aufdrückt; im zweiten Buche der Republik (382 a — e) hebt er nachdrücklich hervor, dass der Gott ein in Wort und That wahrhaftes Wesen sei und dass Götter und Menschen die Lüge hassen, was an die Auffassung des Pythagoras erinnert; im fünften Buche der Gesetze (730 b) weist er in warmen Worten darauf hin, dass bei Göttern und Menschen die Wahrheit die Führerin alles Guten sei. Parallelen dazu bei anderen attischen Schriftstellern sind gleichfalls häufig. Im Philoktetes des Sophokles begegnen wir einer Aeusserung des Helden (992), welche die Wahrhaftigkeit der Götter als eine über jeden Zweifel erhabene und durchaus selbstverständliche Voraussetzung behandelt, und in einem erhaltenen Bruchstück seines Akrisios (59) heisst es, dass die Lüge niemals lange Dauer haben könne. Von der eigenthümlichen Kraft, welche die Wahrheit der Rede verleiht, spricht dieser Tragi-

ker in einem einzeln überlieferten Verse (Fr. 737) mit starker Betonung und deutet denselben Gedanken in knapperer Fassung noch mehrmals an (O.T. 356. 369. Ter. Fr. 526); als rednerischen Gemeinplatz benutzt ihn Aeschines einmal (1, 84) für seine Zwecke. Unter den Lebensregeln, welche Isokrates dem Nikokles giebt, findet sich auch die, er möge immer die Wahrheit vorziehen, damit seine Aussagen für zuverlässiger gelten als die Schwüre Anderer (22)[14].

Die Griechen liebten es sich eine andere Nation, bei der der Sinn für Wahrhaftigkeit in besonderem Grade entwickelt war, in dieser Hinsicht als Spiegel vorzuhalten, nämlich die Perser. Herodot, der sonst wohl Aussprüche, nicht aber Sitten der Angehörigen fremder Völker zum Zwecke der Ermahnung seiner Landsleute erdichtet, bezeugt die Thatsache, dass die Perser vor Allem gewöhnt waren ihrer Jugend Wahrheitsliebe einzuflössen und nach dieser Eigenschaft die Menschen zu beurtheilen (1, 136. 138)[15], und sie kann nicht deshalb in Zweifel gezogen werden, weil nach der Darstellung desselben Geschichtsschreibers (3, 72) Dareios eine Ausnahme von jener Gesinnung machte. Am meisten lag es dem Xenophon, in dessen Behandlung die Perser so vielfach als idealisirte Griechen erscheinen, nahe dies zu verwerthen. Sein Kyros räth dem Tigranes bei seiner Verantwortung die volle Wahrheit zu sagen, weil die Lüge das Verhassteste sei, was es gebe, und in allen menschlichen Verhältnissen die Verzeihung am meisten erschwere (Kyrop. 3, 1, 9). Sein Kambyses erzählt seinem Sohne, man habe in früheren Zeiten den Grundsatz, dass Lüge und Täuschung unter besonderen Umständen erlaubt sei, bereits den Knaben mitgetheilt, aber als Folge davon eine allgemeine Gewöhnung an Lug und Trug erlebt, und sei deshalb darauf gekommen die Knaben zunächst zur unbedingten Wahrhaftigkeit anzuleiten und erst die gereiften Jünglinge von den Grenzen zu unterrichten, innerhalb deren Ausnahmen zugelassen werden müssen (Kyrop. 1, 6, 31—34). Damit ist der Wahrhaftigkeit ein hoher pädagogischer Werth zuerkannt, und an diesen dachte auch Plutarch, als er in der Schrift über die Zornlosigkeit (464 b) Uebungen im unbedingten Vermeiden der Unwahrheit selbst mit Einschluss der scherzenden ebenso wie solche in der Enthaltsamkeit anrieth.

Nichts würdigt den Menschen tiefer herab als die Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit, und dennoch frommt die Wahrheit nicht immer, diese traurige Erkenntniss drängte sich den Griechen fortwährend auf; ob das eine oder das andere für das Handeln bestim-

mend sein sollte, konnte sehr häufig eine nur individuell zu entscheidende Frage sein. Hierauf beruht der psychologische Conflict, den Sophokles im Philoktetes meisterhaft durchgeführt hat. Odysseus, der typische Meister der List, will sich des Neoptolemos bedienen um den Philoktetes, den die Achäer bedürfen, weil sie ohne ihn und seinen Bogen Troja nicht einnehmen können, zu täuschen und seinem Schiffe zuzuführen. Allein Neoptolemos, der echte Sohn seines Vaters und in Betreff der Lüge von derselben Empfindung beherrscht, welche die Ilias diesem in den Mund legt, fügt sich nur widerstrebend theils aus Subordination theils im Gedanken an das Ruhmvolle des zu erreichenden Zieles in die ihm zugewiesene Rolle und ist endlich, gerührt durch die hülflose Lage und das arglose Vertrauen des armen Kranken, nicht mehr im Stande sie fortzuführen, indem er erkennt, dass es zu schwer sei mit Ablegung seiner Natur das Ungeeignete zu thun (902. 903). Der Gegensatz der beiden Charaktere findet gleich in dem ersten Zwiegespräche (108. 109) seinen scharfen Ausdruck, wo Neoptolemos die Frage aufwirft:

Und eine Schande dünkt dir denn die Lüge nicht?

und Odysseus antwortet:

Nicht, wenn die Lüge Rettung mir zum Lohne bringt.

Der Conflict ist darum um so tiefer, weil Odysseus den Trug um des höchsten Interesses des achäischen Heeres willen verlangt, welches durch die Aufrichtigkeit des Jünglings auf das schwerste gefährdet wird, ein Umstand, wegen dessen wir ihn schon früher (S. 265) berührt haben. Nur ein Gott kann die Lösung bringen: es ist Herakles, der am Schlusse des Drama's den Philoktetes bewegt seinen Widerstand aufzugeben und zu seinem und der Achäer Heil mit vor Troja zu gehen. Der Dichter lässt deutlich fühlen, dass er den Standpunkt des Odysseus als berechtigt anerkennt, während seine Sympathie auf Seiten des Neoptolemos ist. Allein wenn in Fällen solcher Art die Handlungsweise eines Mannes wie Odysseus in der Heiligkeit einer jede andere überragenden Pflicht ihr genügendes Motiv hat, so kann doch eine ähnliche Entschuldigung unmöglich auf diejenigen Fälle angewandt werden, in denen sich jemand einen Kampf dadurch zu erleichtern sucht, dass er den unbequemen Gegner der Wahrheit zuwider in den Augen der Menschen herabsetzt. Im Ganzen ist dies auch in Griechenland immer anerkannt, ist der Verleumder und nicht minder der, der der Verleumdung leichtfertig sein Ohr leiht, scharf verurtheilt worden. Der auf strenge Wahrhaftigkeit gestellte Pindar,

dem das Wort in den Mund gelegt wird, Verleumdung sei schärfer als eine Säge, und der sich in einem erhaltenen Gedichte (Pyth. 2, 76) über deren Verderblichkeit mit starker Empfindung äussert, beruft sich einmal (Pyth. 9, 95) auf den Ausspruch des mythischen Meergreises Nereus, man solle, wo es mit Recht geschehe, auch den Feind von ganzem Herzen loben (vergl. oben S. 365); freilich lässt hier die Art der Erwähnung wohl ahnen, dass der Grundsatz keineswegs ganz allgemein anerkannt war. Eine Reihe von Aeusserungen sehr verschiedener Schriftsteller über die ungemeine Gefährlichkeit der Verleumdung, unter denen die des Persers Artabanos bei Herodot (7, 10, 7) die bemerkenswertheste ist, ist im zweiundvierzigsten Kapitel des Stobäos zusammengestellt; Platon erklärt sie in den Gesetzen (5, 731a) für die unwürdigste Art der Bekämpfung des Nebenbuhlers; eine eigene Schrift Lukian's mahnt ernstlich ihr nicht leichtfertig Glauben zu schenken; ein Gemälde des Apelles, dessen Mittelpunkt sie als allegorische Gestalt bildete, gab dem gleichen Gedanken Ausdruck. Allem diesem gegenüber befremdet es in der oben angeführten Mittheilung des Kambyses an seinen Sohn bei Xenophon die Meinung angedeutet zu finden, dass auch sie unter Umständen zu den erlaubten Formen der Unwahrheit gehöre, denn sie wird darin jenem persischen Lehrer der Vorzeit beigelegt, der bereits die Knaben in das, was in dieser Hinsicht gestattet war, eingeweiht wissen wollte (Kyrop. 1, 6, 31). Die Griechen richteten sich, wie namentlich die attischen Gerichtsreden zeigen, thatsächlich leider nur zu oft nach ihr.

Abgesehen von jener eigenthümlichen Andeutung Xenophon's, in der vielleicht nicht einmal ganz seine eigene Ansicht zum Ausdruck gelangt, dürften die Principien, welche die Griechen der klassischen Zeit in der Theorie bekannten, von denen kaum sehr verschieden sein, die unsere Praxis beherrschen, dafern man nur in die Wagschale legt, dass bei ihnen der Kriegszustand unvergleichlich viel häufiger vorkam als bei uns und durchaus als normal galt. Allein bei der Entschuldigung derjenigen Abweichungen von der Wahrheit, die wir uns ohne das Vorhandensein desselben gestatten und die in Folge der entwickelteren Beziehungen unseres Privatlebens vielleicht noch mannigfaltiger gestaltet sind, gehen wir allerdings von einer anderen Grundanschauung aus, die für die schärfere Erkenntniss des gegenseitigen inneren Zusammenhanges der menschlichen Verfehlungen in der modernen Welt sehr bezeichnend ist. Denn der Ausdruck Nothlüge, den wir für solche Fälle in Bereitschaft haben, deutet an, dass

durch ein vorangehendes Geschehen dessen was nicht sein sollte oder Nichtgeschehen dessen was sein sollte eine abnorme Lage entstanden ist, aus der heraus wir nicht sofort den Weg zu dem Thun dessen was sein soll zu finden wissen; er enthält das Eingeständniss, dass der Mensch von der Unvollkommenheit der Welt, in die er gesetzt ist, auch dann nicht immer unberührt bleiben kann, wenn sein augenblicklicher Wille ganz rein ist. Die Unvermeidlichkeit der Nothlüge ist vorherrschend eine Folge der geringen Energie, mit der die sittlichen Faktoren in uns wirken, denn wir brauchen sie häufig, weil uns im gegebenen Augenblick das rechte weder die Wahrheit noch die Liebe verleugnende Wort fehlt, und ebenso häufig ist sie der Ausdruck unserer Ohnmacht gegen die Sünde. Weil unsere Rede nicht eindringlich genug ist um den Sinn des zu verderblichem Thun entschlossenen Freundes zu wandeln, weil unser Blick nicht streng genug ist um den unberufenen Erforscher des uns anvertrauten Geheimnisses zu strafen, weil unsere Sorge nicht wachsam genug ist um in den uns zunächst umgebenden Personen das Aufkeimen von Stimmungen zu verhindern, die ihre Lebensbeziehungen zu erschüttern drohen, aber fremden Augen unbedingt verborgen bleiben müssen, so greifen wir zur Unwahrheit um die schlimmsten Folgen dessen abzuwenden, was zu ersticken wir nicht die Kraft haben. Wir bleiben mit Bewusstsein hinter unserem Ideale zurück, weil wir die Fessel einer Schuldverkettung an uns tragen, die wir nicht sofort zu zerreissen vermögen. Diese Vorstellung war den Griechen fremd. Bei ihnen mochte der Einzelne die Unwahrheit als eine schwere Selbsterniedrigung empfinden oder auch, wie das Beispiel des Neoptolemos zeigt, als etwas ihm persönlich Unmögliches erkennen; aber wer sich um eines höheren Interesses willen dazu entschloss, that es ohne den Gedanken damit gegen ein göttliches oder menschliches Gebot zu verstossen. Hiermit steht nun die sehr bemerkenswerthe Thatsache in Zusammenhang, dass die griechische Sprache kein Wort kennt, welches unseren Begriff Lüge wiedergiebt, sondern die berechnete Unwahrheit, den unbewussten Irrthum und die von der Wirklichkeit sich entfernende poetische Ausschmückung mit demselben Ausdruck — ψεῦδος — bezeichnet, ohne den darin liegenden Tadel zu nüanciren. Es prägt sich hierin recht deutlich aus, wie die verhältnissmässig unvollkommene Entwickelung des Wahrheitssinnes bei den Griechen sich sehr nahe mit jener unvergleichlichen Kunst des schönen Scheins berührt, die ihre Dichtung und die Schöpfungen ihrer

Bildnerei beseelt. In der Theogonie (27) werden die Erfindungen der Musen, in der Odyssee (19, 203) die Fiktion, deren sich Odysseus der Penelope gegenüber bedient um unerkannt zu bleiben, mit diesem Namen belegt; die ausgedehnteste Anwendung aber macht Platon von der Vieldeutigkeit des Wortes. Die spielende Dialektik seines kleinen Hippias läuft auf den Satz hinaus, dass der, der aus Unkenntniss der Wahrheit die Unwahrheit sage, schlimmer sei als der, der wenn er wollte auch die Wahrheit sagen könnte; wie er im zweiten Buche der Republik (382 a — c) ausführt, ist ihm die in der Seele wohnende Unwahrheit des Gedankens, d. h. der Irrthum, die wahre Unwahrheit, zu welcher sich die weit weniger verderbliche Unwahrheit der Rede nur verhält wie das Abbild zur Idee; im Sophistes (260 c) behandelt er die Unwahrheit in Gedanken und Wort als Folge der Mischung des Nichtseins mit dem Sein in der menschlichen Vorstellung und lässt aus ihr die Täuschung — ἀπάτη — und die Scheinbilder der Phantasie entspringen. Das Motiv des kleinen Hippias wird auf die Formel gebracht, dass die freiwillige Unwahrheit der unfreiwilligen vorzuziehen sei (371 e), und diese Unterscheidung, durch die allein eine den deutschen Begriff der Lüge deckende Bezeichnung gewonnen wird, wendet Platon auch anderswo an: im siebenten Buche der Republik (535 e) tadelt er diejenigen, die die freiwillige Unwahrheit hassen, die unfreiwillige aber sich gefallen lassen; im fünften Buche der Gesetze (730 c) stellt er den Werth der Wahrheit durch die Bemerkung an das Licht, dass der, der die freiwillige Unwahrheit liebe, unglaubwürdig, und der, der die unfreiwillige liebe, unverständig sei. Die in dem einfachen griechischen Worte liegende Doppelbedeutung macht sich auch bei Aristoteles fühlbar, der es im Zusammenhange der oben erwähnten Besprechung der rechten Mitte zwischen dem Prahler und dem Selbstverkleinerer in der nikomachischen Ethik im Sinne von Lüge (1127 a 29), an vielen anderen Stellen seiner Schriften dagegen im Sinne von Irrthum braucht [16]), jedoch sucht er in einem bemerkenswerthen Kapitel der Metaphysik (B. 4, K. 29) die Unbestimmtheit zu beseitigen, indem er verlangt, dass man die unwahre Sache und den unwahren Menschen aus einander halte und unter dem letzteren nur den absichtlich lügenden verstehe. Spätere Moralphilosophen unterschieden zwischen dem der lügt — ψεύδεται — und dem der eine Lüge sagt — ψεῦδος λέγει —, gingen aber hinsichtlich der Bedeutung aus einander, die sie der zusammengesetzten Redewendung beilegten. Ein Grieche, dessen An-

sicht sich Nigidius Figulus bei Gellius (11, 11) aneignete, bezog dieselbe auf den, der aus Irrthum Falsches sagt, Sextus Empiricus dagegen (adv. math. 7, 42. 43) auf den, der in der von Platon und Xenophon gebilligten Weise um eines höheren Zweckes willen die Unwahrheit redet, während von beiden durch das einfache Verbum das verwerfliche Lügen bezeichnet wird. Und wie sehr im Allgemeinen die einschlägigen Fragen durch alle Jahrhunderte hindurch die Gemüther beschäftigten, davon legen das eilfte und zwölfte Kapitel des Stobäos auf die mannigfachste Weise Zeugniss ab.

Wie in unserer obigen Darstellung angedeutet wurde, scheint die vorhandene litterarische Ueberlieferung die Annahme zu begünstigen, dass in der Periode zwischen Homer und den Perserkriegen unter dem Einflusse des delphischen Orakels eine höhere Schätzung des Wahrheitssinnes in Griechenland heimisch gewesen ist als in der mit den Perserkriegen beginnenden; freilich muss die unvollkommene Kenntniss, die wir von jener haben, von zu sicheren Folgerungen in solchen Dingen zurückhalten. Wie es indessen hiermit auch bestellt sein möge, das muss allem Anderen gegenüber hervorgehoben werden, dass es in der Zeit nach den Perserkriegen eine Klasse von Männern gab, welche die Wahrheit nicht bloss vermöge eines persönlichen Gefühles liebte, sondern in ihrer Vertretung nach aussen ihren eigentlichen Beruf sah, nämlich die Geschichtsschreiber und die Philosophen, also die Ahnherren der späteren Männer der Wissenschaft. Man weiss, welche Mühe ein Herodot und ein Thukydides aufwandten um die in den Rahmen ihres Thema's fallenden ethnographischen und geschichtlichen Thatsachen irrthumsfrei zu ermitteln und der Nachwelt zu überliefern, und man kennt den bescheiden stolzen Namen ‚Erforschung' — *ἱστορία* —, den der erstere für diese Gattung von Geistesarbeit erfand und der ihr seitdem geblieben ist. Sokrates ging dem Tode entgegen, weil er sich nicht überwinden konnte bei seiner Vertheidigung auf die vor den athenischen Gerichten beliebte Weise der Bemäntelung und Verdrehung der Thatsachen einzugehen oder, nachdem er schuldig gesprochen war, durch Stellung eines für den Gerichtshof annehmbaren milden Strafantrages die Richtigkeit dieses Urtheilsspruches anzuerkennen: in letzterer Beziehung überschritt er durch einseitige Verfolgung seines Princips das rechte Maass, aber im Allgemeinen hat er durch seine Ueberzeugungstreue allen denen ein Vorbild hinterlassen, die sich dem Dienste der Wahrheit widmen. Auch Isokrates empfindet als Philosoph und spricht aus dem Bewusst-

sein der Würde des echten Schriftstellerberufes heraus, wenn er in der Rede über den Vermögenstausch (272) seine Auseinandersetzung über die rechte Anwendung der Weisheit für die Beredsamkeit, von der er fürchtet, dass sie Viele abstossen wird, folgendermaassen einleitet: „Dennoch werde ich, obwohl in solcher Stimmung, darüber zu reden anfangen; denn ich würde mich schämen, wenn es Einigen scheinen sollte, als ob ich aus Furcht um meines Alters und einer noch kurzen Lebensspanne willen die Wahrheit verleugne." Vor Allem aber drückt sich das Gefühl der Forscherpflicht in den berühmt gewordenen Worten aus, die Aristoteles seiner Bekämpfung Platon's als des Urhebers der Ideenlehre vorausschickt (N. Eth. 1096a 16): „Denn indem beide Freunde sind, ist es heilige Pflicht die Wahrheit vorzuziehen", Worte, die nur der einst von Platon selbst (Rep. 10, 595 c) geäusserten Gesinnung entsprechen und die immerdar in Ehren bleiben werden, so lange es eine Wissenschaft geben wird, welche sich nicht zur Dienerin der Interessen von Personen oder Parteien erniedrigt [17]). Und auch in der inneren Wärme, mit der sie ausgesprochen werden, liegt ein völlig griechischer Zug. Kein Zweifel, im Handel und Wandel, in allen Verhältnissen des gesellschaftlichen Lebens waren die Römer ohne Vergleich viel zuverlässiger als die Griechen, aber Rom, dessen Geschichtsschreiber und Philosophen nur den Zweck im Auge hatten ihre Mitbürger zu bilden und sittlich zu heben, hat weder einen Forscher hervorgebracht, der der Ermittelung der geschichtlichen Wahrheit sein Leben widmete, noch einen Weltweisen, der um der Wahrheit willen in den Tod ging.

Wir mussten im Anschluss an das, was den Griechen zunächstliegend erschien, die Wahrhaftigkeit bei den Obliegenheiten des Menschen gegen sich selbst behandeln, während sie von einem andern Standpunkt aus auch zu den socialen Pflichten gerechnet werden kann. Eine ähnliche Doppelheit der Betrachtungsweise ist an und für sich auch bei vielen anderen Seiten des sittlichen Verhaltens möglich, bei denen die Rücksicht auf die Wahrung des guten Rufes oder des reinen Gewissens als Triebfeder im Vordergrunde des Bewusstseins steht. Wie die deutsche Redensart, man sei etwas sich selbst schuldig, darauf hinweist, dass jedes Rechtthun seinem Urheber zu Gute kommt, so erinnert in gleichem Sinne Demosthenes im Eingange der Rede über die Krone die Richter daran, dass es in ihrem eigenen und im Interesse ihres guten Verhältnisses zu den Göttern und ihres Ansehens sei (ὑπὲρ ὑμῶν καὶ τῆς ὑμετέρας εὐσεβείας τε καὶ δόξης) beide Theile un-

parteiisch anzuhören; nichts wesentlich Anderes meint Aristoteles, wenn er die auf das Edle gerichtete Selbstliebe für geboten erklärt (s. oben S. 394). Insofern dies bloss darauf beruht, dass die Motive der Sittlichkeit immer auf die eine oder andere Form eigener Befriedigung hinauslaufen, haben die daraus sich ergebenden Gesichtspunkte freilich schon im zweiten Kapitel des ersten Buches ihre Erörterung gefunden; allein aus dem Werthe der Güter, in denen der Sporn zur Tugend gesucht wird, in Verbindung mit der Nothwendigkeit der Selbsterziehung gehen doch einige Regeln des Verhaltens hervor, deren unmittelbare Wirkung sich nur auf das handelnde Subjekt erstreckt, und diese müssen uns hier beschäftigen.

Alles, was sein Verhältniss zu den Göttern trüben oder zur Quelle sittlicher Schädigung für ihn werden kann, hat der Mensch von sich fern zu halten; nach griechischen Begriffen hat er daher vor Allem jedem Zuviel des Beglückenden und Erfreuenden, das für ihn so leicht gefährlich werden kann, aus dem Wege zu gehen. Unter der Herrschaft dieser Vorstellung versucht Polykrates sich des ihm so theuren Ringes zu entledigen; in allgemeiner Form ist dieselbe in einer leider zerrüttet überlieferten Stelle eines äschyleischen Chorgesanges (Ag. 1001—1017) ausgesprochen, welche an das Beispiel des Seefahrers erinnert, der um das Schiff zu retten einen Theil seines Inhalts über Bord wirft; auch Platon empfiehlt in den Gesetzen (5, 728 e) das Streben nach einem gewissen Mittelmaass in Bezug auf Schönheit Kraft und Gesundheit des Körpers sowie auf Besitz, weil das Zuviel übermüthig, das Zuwenig kleinlich und unfrei mache. Nicht eigentlich verschieden hiervon ist der Gedanke eines der bemerkenswerthesten Bruchstücke des Demokritos (20), welches räth nicht mehr als das Erreichbare zu verlangen und bei der Abschätzung des eigenen Looses nicht auf die Glücklicheren, sondern auf die weniger Beglückten zu schauen. Allein die hierin liegende Forderung ist einer noch umfassenderen Gestalt fähig. Dass in jeder Art des Thuns und Empfindens das Zuviel verderblich ist, dieser Gedanke durchzieht die nationale Anschauung wie Weniges, und er hat sehr wesentlich dazu beigetragen, dass das Adjektiv ‚maassvoll' — *μέτριος* — unter den Ausdrucksformen der sittlichen Anerkennung eine so hervorragende Stelle einnimmt (s. Bd. 1, S. 315—317). Die gern auf einzelne der sieben Weisen zurückgeführten Sätze, dass das Maass das Beste sei (*μέτρον ἄριστον*) und dass man nichts zu sehr thun dürfe (*μηδὲν ἄγαν*), kehren in mannigfachen Wendungen bei den verschiedensten Schrift-

stellern wieder [18]), und Pindar hebt in der fünften isthmischen Ode (71) unter den preisenswerthen Eigenschaften seines äginetischen Freundes Lampon auch die hervor, dass er das Maass in seinem Sinne sich zum Ziele setze, das Maass aber auch innehalte, damit zugleich andeutend, dass die Ausführung der Vorschrift nicht immer ganz leicht ist. Sie gilt naturgemäss auch vorzugsweise von persönlichen Gefühlen. Darum tadelt der Chor in Sophokles' Elektra (140) die maasslose Heftigkeit des Schmerzes, dem die Heldin sich hingiebt. Sogar der, der von einem anderen Hybris erduldet, kann deshalb besonderen Lobes werth erscheinen, wenn er den berechtigten Zorn des Augenblicks zu unterdrücken weiss und die Sache in den geordneten Weg gerichtlicher Verfolgung leitet: so vergleicht Demosthenes (21, 73. 74) sein zurückhaltendes Benehmen gegen Meidias mit dem viel leidenschaftlicheren eines anderen, der sich in einer ähnlichen Lage befunden hat, und verlangt für dasselbe eine anerkennende Beurtheilung. In der von Lysias verfassten Vertheidigungsrede wegen Bestechung (19) glaubt sich der Sprecher durch die Erinnerung daran, dass er sich niemals von der Lust hat hinreissen oder durch den Gewinn betäuben lassen, den Richtern ebenso sehr zu empfehlen wie durch die Erwähnung seiner Leistungen für den Staat, und Isokrates (12, 31) rechnet es zu den Merkmalen wahrhaft gut erzogener Männer, dass sie sich weder von der Lust fortreissen noch von Unglücksschlägen niederdrücken lassen; ähnliche Aussprüche aus Dramen des Menander und Euripides sind bei Stobäos (89, 1. 9) aufbewahrt. Im Grunde ist es nur eine andere Ausdrucksform für das hiermit Gemeinte, wenn die Selbstbeherrschung durchweg auf das höchste geschätzt wird, denn darunter verstand man die Widerstandsfähigkeit sowohl gegen den Schmerz als gegen die Verlockungen des Sinnenreizes: in letzterer Beziehung treten in der Litteratur besonders das Beispiel des Agesilaos in der Darstellung des Verfassers der Lobschrift auf ihn (5, 4—7) und das des Sokrates in der Erzählung Platon's am Schlusse des Gastmahls hervor [19]). Die peripatetische Schule wandte der Selbstbeherrschung — *ἐγκράτεια* — um so mehr ihre besondere Aufmerksamkeit zu, da die an sie sich knüpfenden Betrachtungen mit der Frage in nahem Zusammenhange standen, ob das Erkennen des Guten wirklich, wie Platon behauptet hatte, ohne Weiteres das Thun desselben bedingt, und so widmet ihr namentlich Eudemos die eilf ersten Kapitel des sechsten Buches seiner Ethik. Hier erscheint auch diejenige Eigenschaft in sie eingeschlossen, die wir als Consequenz bezeichnen, in-

sofern diese gleichfalls darin wurzelt, dass der Mensch nicht so sehr unter der Gewalt äusserer Eindrücke steht um durch sie bestimmt Gesinnungen und Vorsätze zu vergessen; jedoch wird das Verhalten des Starrsinnigen — ἰσχυρογνώμων —, der auch in schlechten Meinungen und Absichten verharrt und nicht zu überreden ist, scharf davon unterschieden (1151 b 5). Nicht minder legt der Stifter der Schule der Consequenz grossen Werth bei, denn er hebt es im neunten Buche der nikomachischen Ethik (1166 a 13) als eine Eigenthümlichkeit des tüchtigen Mannes hervor, dass er wegen seiner Uebereinstimmung mit sich selbst in allen Bestrebungen und Handlungen als sein eigener Freund bezeichnet werden könne; derselben Ansicht begegnen wir bei Isokrates, der den Euagoras nicht am wenigsten wegen seiner Consequenz im Thun und Reden preist (9, 44).

Dass zu den Gütern, die in den Augen des Griechen einen sehr hohen Werth haben und darum als bestimmende Faktoren für das tugendhafte Handeln gelten, vornehmlich auch ein günstiges Gesammturtheil der Menschen gehört, ist früher (Bd. 1, S. 168 — 190) ausgeführt worden; um so mehr ist der Einzelne es sich selbst schuldig sich bei seinen Mitbürgern eine vortheilhafte Meinung zu sichern und zu thun was diese fördern, zu unterlassen was sie schädigen kann. Daraus ergeben sich für das Verhalten im Leben mannigfache Consequenzen. Die beiden von Isokrates im Nikokles (50. 52) gegebenen Vorschriften weniger nach Reichthum als nach dem Rufe der Tugend zu streben, weil unter allen Völkern die, welche diesen haben, im Besitze der grössten Güter seien, und nichts im Verborgenen zu thun, weil man dadurch unvermeidlich eine Fülle von Argwohn erwecke, charakterisiren nach dieser Seite die allgemeine Anschauung. Es konnte darum auch die beliebte Warnung vor schlechtem Umgange, bei welcher man zuvörderst an die demoralisirende Wirkung desselben und seine Unvereinbarkeit mit dem wahren Begriffe der Freundschaft dachte (vergl. Bd. 1, S. 272. Bd. 2, S. 346), auch mit Rücksicht darauf ertheilt werden, dass er den, der sich ihm ergiebt, bei Anderen in ein schlechtes Licht setzt: in diesem Sinne erzählt eine babrianische Fabel (13) von einem Storche, der mit Kranichen Gemeinschaft gehabt hatte und in Folge dessen mit ihnen als schädlicher Saatenzerstörer gefangen und getödtet wurde; damit ist vergleichbar, dass der Redner Lykurgos (135) den Vertheidigern des Leokrates entgegenhält, ihre Freundschaft für einen solchen Mann verrathe ihren eigenen Charakter. Vielleicht am meisten musste dem griechischen Manne darum

zu thun sein auch in Privatverhältnissen den Schein der Feigheit, die er bezeichnender Weise 'Unmännlichkeit' — ἀνανδρία — nannte, zu vermeiden. Phädros weiss in seiner Auseinandersetzung über den Einfluss der Liebe auf die Tüchtigkeit der Menschen in Platon's Gastmahl neben dem Begehen einer schimpflichen Handlung nichts Schmählicheres zu nennen, das jemand sich zu Schulden kommen lassen könne, als dass er aus Feigheit von einem anderen etwas erduldet ohne sich zu vertheidigen, und knüpft daran die Behauptung, jedermann werde sich dessen vor einem Lieblinge noch mehr schämen als vor einem Vater oder vor Freunden (178 d). Nach dem Ausdruck des Demosthenes (24, 53) ist es die Sache feiger Menschen, sich von Anderen etwas befehlen zu lassen, die Sache guter, Bittenden etwas zu gewähren. Selbst wo diese Empfindungsweise auf Abwege führt, lässt ihr der griechische Sinn leicht eine leise Sympathie zu Theil werden: kann doch sogar der Ankläger in Antiphon's erster Tetralogie (α, 8) dem Angeklagten eine gewisse Art von Anerkennung dafür nicht versagen, dass er sich seines Feindes lieber durch Ermordung hat entledigen wollen als unmännlich sich von ihm durch eine gerichtliche Verfolgung vernichten zu lassen, und findet darin eine vollgültige psychologische Erklärung des Verbrechens.

Der Mann schuldet sich aber auch in seinem äusseren Benehmen stets eine würdige Haltung anzunehmen: lebte doch die Vorstellung von deren Wichtigkeit stark in der Nation und war die Ursache, dass das durch 'haltungsvoll' — εὐσχήμων — ausgedrückte Lob ebenso wie der durch 'haltungslos' — ἀσχήμων — ausgedrückte Tadel eine über die unmittelbare Bedeutung dieser Worte um Vieles hinausgehende Tragweite erhielt (s. Bd. 1, S. 314. 356)[20]. Unter Anwendung des von dem erstgenannten unter ihnen abgeleiteten Verbum — εὐσχημονεῖν — erklärt sich Platon in den Gesetzen (5, 732 c) gegen allzu heftige Ausbrüche der Freude und des Schmerzes und verlangt damit in diesem Zusammenhange zugleich die innere Mässigung dieser Gemüthsbewegungen. Aber hier und da erstrecken sich die mit Bezug darauf aufgestellten Regeln sogar auf Dinge, die uns als verhältnissmässig gleichgültige Aeusserlichkeiten erscheinen; als wie eng zusammengehörig man aber hier das Innere und das Aeussere betrachtete, zeigt recht deutlich der Ausspruch des Aristoteles (Rhet. 1381 b 1), dass man diejenigen gern zu Freunden wähle, die in ihrem Aussehen, in ihrer Kleidung, in ihrem ganzen Leben reinlich seien (τοὺς καθαρίους περὶ ὄψιν, περὶ ἀμπεχόνην, περὶ ὅλον τὸν βίον). Chilon soll vor

schnellem Gehen und starkem Bewegen der Hände auf der Strasse gewarnt haben (Stob. 3, 79); ein Bruchstück Demokrit's (244) verpönt rasches Essen als thierisch; Xenophon (Kyrop. 5, 2, 17) berichtet, um seinen Landsleuten ein Muster vorzuhalten, von den Persern, dass sie Speisen und Getränken gegenüber jeden gierigen Blick und jedes hastige Zugreifen vermeiden. Dass man im Zeitalter des Aeschines ein nachahmungswürdiges Beispiel darin erblickte, dass frühere Staatsmänner wie Aristeides und Themistokles auf der Rednerbühne eine ganz ruhige Stellung eingenommen und nicht gesticulirt hatten (Aeschin. 1, 25), ist der Ausfluss einer ähnlichen Empfindungsweise. Allgemein galt der Besuch von Schenken, statt deren man lieber Barbierstuben oder sonstige Handwerkerbuden zu Orten des Zusammenseins und der Unterhaltung wählte, als etwas mit der dem freien Manne geziemenden Haltung Unvereinbares. In einer Rede des Hypereides (Fr. 164) war erwähnt, dass die Areopagiten eines ihrer Mitglieder an ihren Berathungen nicht Theil nehmen liessen, weil es an einem solchen Orte sein Frühstück eingenommen hatte. Isokrates hat in das Idealbild, welches er im Areopagitikos von der Vergangenheit Athen's entwirft, unter Anderem den Zug aufgenommen, dass während derselben es selbst ein anständiger Sklave unter seiner Würde gehalten habe in einer Schenke zu essen oder zu trinken (49). Von Demosthenes wird einmal erzählt, er habe sich geweigert dem Diogenes zu folgen, als dieser ihn in eine Schenke führen wollte, und von ihm darauf eine sehr spitze Antwort erhalten (Aelian v. h. 9, 19), ein andermal, er habe sich verlegen zu verstecken gesucht, als ihn Diogenes in einer solchen getroffen (Pseudoplut. M. 847 f; Diog. L. 6, 34). Dass dieser Kyniker selbst derartige Orte gern besuchte, ist seinem Charakter und seinen Grundsätzen durchaus entsprechend: nach Diogenes von Laerte (6, 66) soll er, als ihm dies vorgehalten wurde, geantwortet haben, er trinke in einer Schenke so wie er sich in einer Barbierstube die Haare schneiden lasse. Sich zu berauschen sollen, wie aus den Erwähnungen Platon's in den Gesetzen (1, 637 e. 6, 775 b) hervorgeht, die Spartaner für ganz unzulässig erklärt haben, während die Athener bei den Festen des Dionysos als des Weinspenders eine Ausnahme gestatteten. Und wie in Handlungen so war auch in Worten die Wahrung des Anstandes geboten. Isokrates berührt aus solchem Grunde an zwei Stellen seiner Reden (12, 267. 19, 28) unangenehme Krankheiten, auf deren Erwähnung er geführt wird, nur ganz flüchtig. Demosthenes scheut es den Ankläger Konon's vor Gericht die hässlichen

Worte wiedergeben zu lassen, welche seine Widersacher ausstiessen, während sie ihn niederwarfen und misshandelten (54, 9). Aeschines entschuldigt sich in der Rede gegen Timarchos, dass er bei der Schilderung des Lebenswandels des Angeklagten unanständige Worte nicht ganz vermeiden könne (37. 38), wiederholt dann in einem Falle, wo er zum Gebrauche eines solchen genöthigt ist, diese Entschuldigung (52) und erklärt in einem anderen, er könne es nicht über sich gewinnen das Geschehene den Richtern zu erzählen (55). Fast scheint es, als ob hin und wieder aus ähnlichen Gründen Processe, die denen vergleichbar sind, welche heutigen Tages bei verschlossenen Thüren verhandelt zu werden pflegen, statt vor die Heliäa vor das viel weniger zahlreiche und von würdigem Ernste beseelte Collegium der Areopagiten gebracht wurden. So war, als dieses nach der Erzählung der Rede gegen Neära (79—83) das Einschleichen einer Buhlerin in ein Priesteramt bestrafte, wohl neben dem Motive der Religionsachtung auch das der Schicklichkeit maassgebend [21]; so waren vielleicht auch dabei ähnliche Rücksichten im Spiele, dass es über die Anklage zu befinden hatte, auf die sich die Rede des Lysias gegen Simon bezieht und deren Anlass ein durch einen schönen Knaben herbeigeführter Handel war.

Selbstverständlich durfte indessen das Streben nach Anstand nicht durch Uebertreibung ausarten, was vielleicht am deutlichsten der als pythagoreisch überlieferte Satz ausspricht, ein rücksichtsvolles und behutsames Benehmen bestehe darin, dass man sich weder von Gelächter fortreissen lasse noch finstere Mienen annehme (Diog. L. 8, 23). Aber auch die peripatetische Ethik hat dies berücksichtigt. Sie behandelte als das zu vermeidende Uebermaass das Betragen des Selbstgefälligen oder aus Selbstgefälligkeit Groben — *αὐθάδης* —, indem Aristoteles (1367 a 37) die Ausdrucksweise derjenigen Redner bemängelte, welche dasselbe im Interesse parteiischer Darstellung von dem des Grossartigen oder dem des Würdevollen nicht unterschieden, und indem Eudemos (1233 b 34) ihm als entgegengesetzten Fehler das des Gefallsüchtigen und als rechte Mitte das des Würdevollen gegenüberstellte (s. oben S. 301). Am wenigsten durfte statt des wahren Anstandes der blosse Schein gepflegt werden: in diesem Sinne rühmt Isokrates (9, 44) an Euagoras, er habe sich nicht durch ernste Gesichtsfalten, sondern durch die gesammte Anlage seines Lebens würdevoll bewiesen, und ein Bruchstück des Komikers Philemon (Fr. 5) warnt davor, dass man den, der wenig spreche und auf der Strasse

immer zu Boden blicke, für einen Mann von ordentlichem Benehmen halte, während es vielmehr derjenige sei, der seiner natürlichen Anlage gemäss rede und nichts Unwürdiges thue. Auch steht es mit der geforderten Würde des Betragens durchaus nicht im Widerspruche, wenn eine gewisse sorglose Leichtigkeit des Sinnes geschätzt wird, wie sie der Perikles des Thukydides (2. 39, 4) als Charakterzug der Athener erwähnt. Dabei braucht er sogar dasjenige Wort, das sonst tadelnd den Leichtsinn bezeichnet, — ῥᾳθυμία — in jener lobenden Bedeutung, und er hat darin an Isokrates einen Nachahmer gefunden, dem diese lobende Bedeutung (s. 9, 42. 12, 128. 15, 147) ebenso geläufig ist wie die tadelnde (s. 7, 10. 9, 45. 13, 1. 15, 244. 286. 289).

In noch viel höherem Grade als bei den Männern wurde bei den Knaben und Jünglingen auf Wahrung des Anstandes gehalten, denn da aus der griechischen Sitte für sie so manche Gefahr entsprang, so war ihnen ein hohes Maass von Zurückhaltung und das Vermeiden von Allem geboten, was in unnöthiger Weise die Aufmerksamkeit auf sie lenken konnte. Es ist der echte Standpunkt eines Jünglings, von welchem aus Charmides bei Platon (159 b) auf die Frage nach dem Wesen der Sinnesgesundheit zuerst die Antwort giebt, sie bestehe darin, dass man ordentlich und ruhig auf den Strassen gehe und spreche und ebenso alles Uebrige thue, wie denn auch Xenophon (St. d. Lak. 3, 4) an den spartanischen Jünglingen die züchtige Haltung rühmt, mit der sie auf den Strassen schweigend einhergehen, den Blick gesenkt und die Hände innerhalb des Gewandes. In einer bemerkenswerthen Stelle der platonischen Republik (4, 425 a. b) ist von den Früchten einer guten Erziehung so die Rede, dass darunter neben den gebührenden Ehrfurchtsbezeugungen gegen ältere Personen auch die Sorgfalt in Kleidung und Körperhaltung als sehr wesentlich erscheint. Von dem, was in Athen allgemein als Forderung einer guten Zucht angesehen wurde, wie sie in der Periode vor dem peloponnesischen Kriege allgemein gewesen war, entwirft der gerechte Redner in Aristophanes' Wolken (961—1008) eine sehr in das Einzelne gehende lebendige Schilderung, in der das sorgfältige Fernhalten von Allem, was einen Liebhaber reizen kann, den Grundzug bildet, daneben auch auf das Fernbleiben von dem Geschwätz des Marktes grosser Werth gelegt wird; in der Gegenüberstellung des sittsamen Jünglings und des Taugenichtses in den Schmausern desselben Dichters (Schol. Ar. Wo. 521) wurde die eingetretene Zeitenwende ohne Zweifel gleichfalls berührt. Ebenso spricht Isokrates im Areopagitikos (48) davon, wie die Jüng-

linge der Vorzeit im Gegensatze zu den zeitgenössischen des Aufenthalts in den Würfelstuben und des Verkehrs mit den Flötenspielerinnen sich ganz enthielten, den Markt aber, wenn sie einmal genöthigt waren sich auf ihm blicken zu lassen, nur mit grosser Scheu betraten, ein Gedanke, der ähnlich auch in der Rede über den Vermögenstausch (286. 287) wiederkehrt.

Zu der Abnahme der Decenz, über welche die beiden genannten Schriftsteller klagen, scheint wesentlich diejenige Seite der griechischen Sitte beigetragen zu haben, welche ein so mächtiger Hebel der Entwickelung des plastischen Sinnes geworden ist, nämlich dass es nicht für anstössig galt, wenn Männer und Jünglinge in der Ringschule oder bei öffentlichen Spielen nackt erschienen. Herodot (1, 10) hebt es als ein Unterscheidendes der Auffassung der allermeisten barbarischen Völker von der hellenischen hervor, dass sie es für äusserst unanständig halten, wenn ein Mann sich nackt sehen lasse, und den Römern waren nach dem Ausspruche des Ennius bei Cicero (Tusc. 4, 33, 70) die bei den Griechen eingebürgerten Gewöhnungen durchaus zuwider. Aber auch diese haben verschiedene Phasen durchlaufen. Nach Platon (Rep. 5, 452 c) führten zuerst die Kreter und Spartaner solche Leibesübungen ein, bei denen der Körper ganz entblösst wurde, und fanden bei den übrigen Griechen, die darüber ursprünglich nicht anders dachten als die Barbaren, erst verhältnissmässig spät Nachfolge. Bei den olympischen Spielen wurde der Leib Anfangs mit einem Schamgürtel bedeckt, der allmählich schwand und wahrscheinlich von den Läufern ziemlich früh, von den Ringern und Faustkämpfern erst kurz vor der Zeit des Thukydides abgelegt wurde [22]).

Bis zum höchsten in unseren Augen übertriebenen Grade der Strenge wurde der Begriff des Anstandes im Laufe der Zeit hinsichtlich der Frauen ausgebildet. Die Frauen des homerischen Zeitalters bewegen sich im Verkehre mit den Männern mit einer Freiheit, welche unseren Gewohnheiten ziemlich genau entspricht; dagegen legte den attischen in der Blütezeit des athenischen Staates die Sitte in jeder Beziehung die äusserste Zurückhaltung auf. Wenn ein Athener der Zeit des Themistokles oder des Lysias von der Art las, in welcher Penelope unter den Freiern auftrat, musste er davon fast ebenso fremdartig berührt werden wie in unsern Tagen ein Hindu von dem zwanglosen gesellschaftlichen Verkehre der Geschlechter bei den Engländern; auch hat des Aristoteles Schüler Dikäarchos seine Verwunderung darüber einmal geäussert (Fr. 33 a). Wie es mit der spartanischen

Sitte in dieser Hinsicht bestellt war, lässt sich bei der Verworrenheit der darauf bezüglichen Nachrichten nicht deutlich erkennen: einerseits zeigten sich die Mädchen, die im Interesse der Erzielung eines kriegerischen Geschlechts mit allen Mitteln körperlich ausgebildet wurden, in einer für die übrigen Griechen befremdenden Weise öffentlich (Eur. Androm. 597; Plut. Lyk. 14); andrerseits scheinen die Anforderungen, welche an die verheiratheten Frauen gestellt wurden, von den in Athen üblichen kaum verschieden gewesen zu sein, denn es sind zwei Spartaner, denen Aussprüche des Inhalts zugeschrieben werden, dass eine brave Frau von fremden Männern auch nicht gelobt werden dürfe, weil sie ihnen durchaus unbekannt bleiben müsse (Pseudoplut. M. 217 f. 220 d). Es ist dies dieselbe Anschauung, der Perikles in der Grabrede bei Thukydides (2, 45, 2) die schönste Anwendung giebt, indem er die Wittwen der im Kampfe Gefallenen daran erinnert, dass ihr hauptsächlicher Ruhm darin bestehe hinter der Bestimmung ihres Geschlechts nicht zurückzubleiben und so wenig als möglich zu lobenden oder tadelnden Reden der Männer Anlass zu geben: nicht leicht konnte sie etwas wirksamer von jeder auffallenden Aeusserung des Schmerzes zurückhalten als diese Mahnung. Uebereinstimmend mit der hierin angedeuteten Auffassung der Stellung des weiblichen Geschlechts, aber in bemerkbarem und vielleicht beabsichtigtem Gegensatze zu der in der Odyssee waltenden malt die attische Tragödie wiederholt die eigenthümliche Befangenheit aus, welche die Begegnung einer Frau mit einem fremden Manne hervorruft. In den Choephoren des Aeschylos (664) wünscht Orestes im Königshause von Argos lieber von einem Manne als von einer Frau empfangen zu werden um sich ungescheuter aussprechen zu können; in der Iphigenia in Aulis des Euripides (819—834) wird Achilleus durch das freundliche Entgegenkommen Klytämnestra's in Verlegenheit gesetzt; in der Hekabe desselben Dichters (974) entschuldigt es sogar die greise Hekabe mit der ihrem Geschlecht dies verbietenden Sitte, dass sie dem Polymestor nicht in das Gesicht sieht; in seiner Elektra (343) erfährt die Heldin den Tadel ihres Gatten, weil sie bei den eben angekommenen Fremden steht und mit ihnen spricht. Am meisten erscheint den Jungfrauen schüchterne Zurückhaltung geboten. Mit eindringlichen Worten mahnt Danaos in den Danaiden des Aeschylos (980—1013) seine Töchter zum Festhalten jungfräulicher Sitte; in der Iphigenia in Aulis des Euripides (1338) weicht Iphigenia erschreckt zurück, weil sie eine Schaar von Männern nahen sieht; in den Herakliden (474) verlangt

Makaria, dass man die besonderen Umstände berücksichtige, die sie zum Heraustreten aus dem Tempel veranlassen, und sie deshalb nicht der Ungebundenheit zeihe; im Orestes (108) scheut es Helena Anfangs ihre Tochter Hermione mit Todtenspenden zu dem Grabe ihrer Schwester Klytämnestra zu senden, weil solches Gehen durch die Menge Jungfrauen nicht gezieme, wird jedoch durch die Bemerkung Elektra's, dass die Rücksicht auf die Verstorbene den Ausgang rechtfertige, andern Sinnes gemacht. Alles dieses giebt aber nur wieder, was wenigstens in Athen den Gewohnheiten des wirklichen Lebens entsprach: glaubt doch der Verfasser des Agesilaos die Ruhe, zu welcher der von ihm gefeierte Feldherr sein Heer anzuhalten pflegte, am besten anschaulich zu machen, indem er den Marsch desselben mit dem Einherschreiten einer züchtigen Jungfrau vergleicht (6, 7), und ist doch die Gattin des Ischomachos, wie es im Oekonomikos Xenophon's (7, 5) heisst, von ihrer Mutter so erzogen worden, dass sie vor ihrer Verheirathung möglichst wenig sah; möglichst wenig hörte und möglichst wenig fragte. Im Zusammenhange hiermit verlangten die ziemlich allgemein geltenden Anstandsbegriffe von einer Frau vornehmlich zwei Eigenschaften, Schweigsamkeit und Eingezogenheit, denen als aus derselben Wurzel entstammend zuweilen auch das Freisein von Putzsucht angereiht wurde. Kurz, aber fortwährend wiederholt sind nach Tekmessa bei Sophokles (Ai. 292) die Worte, mit denen sie von ihrem Gemahl zur Ruhe verwiesen wird:

O Weib, des Weibervolkes Schmuck ist Schweigen nur,

und sie kehren nur wenig verändert in einem Bruchstücke des Akrisios desselben Dichters (61) und in einer Stelle der Herakliden des Euripides (476) wieder, so dass ihr sprüchwörtlicher Charakter in die Augen springt. Eine Sentenz des Demokritos (Fr. 176) lautete dahin, für eine Frau sei weniges Reden der wahre Schmuck, aber auch die Einfachheit des Schmuckes stehe ihr gut. Im Meleager des Euripides (Fr. 525) wurde ausgesprochen, eine wackere Frau müsse im Hause bleiben, ausserhalb desselben sei sie werthlos; in gleichem Sinne rühmt sich Andromache an einer Stelle seiner Troerinnen (645—653), dass sie als Hektor's Gattin stets eingezogen gelebt und leeres Geschwätz von sich fern gehalten habe. In der Rede des Lysias gegen Simon (6) versichert der Sprecher, seine Schwester und seine Nichten lebten so sittsam, dass sie Bedenken trügen sich selbst von den Verwandten sehen zu lassen. In der Beschreibung des Redners Lykurgos (40) ist es ein hervorstechendes Merkmal der furchtbaren

Aufregung, in welcher sich Athen nach dem Unglückstage von Chäronea befand, dass freie Frauen mit erschreckten Geberden vor den Hausthüren standen und nach dem Schicksal ihrer Angehörigen fragten, ein nach seinem Ausdruck ihrer selbst und der Stadt unwürdiger Anblick; gewissermaassen den Gegenpol dazu bildet die freudige Erregung der thebanischen Frauen nach der Befreiung ihrer Vaterstadt durch Pelopidas, die sich nach Plutarch's Erzählung (M. 598 c) gleichfalls nicht zu beherrschen wussten und, im Widerspruch mit der böotischen Sitte, auf den Strassen herumlaufend Erkundigungen nach den Ihrigen einzogen. Beide Fälle erinnern durch die Vorstellung des Ungewöhnlichen, die sich an sie knüpft, an die Scene der Andromache des Euripides, in welcher die Amme der bestürzten Hermione in das Haus zu gehen räth, damit sie sich nicht durch ihr Erscheinen vor demselben Schande bereite (876. 877). So bietet denn auch eine Frau, welche sich von ihrem Zorne dazu hinreissen lässt ihren Mann scheltend auf die Strasse zu verfolgen, ein überaus widerwärtiges Bild, das Menander (Fr. 238) einmal ausgemalt hat. Selbst die auf Ehebruch sinnenden Frauen, welche im Frieden des Aristophanes (980) als Gegenstand einer komischen Vergleichung erwähnt werden, blicken nur verstohlen zur Hausthür hinaus und weichen dann wieder zurück, wenn jemand auf sie achtet, eine Situation, auf die auch in der Parabase der Thesmophoriazusen (797) angespielt wird; dieselbe Parabase schildert launig den Zorn des Mannes, der seine Ehehälfte einmal auf der Strasse antrifft (792). Freilich liegt es in der Natur der Sache, dass die Pflicht der Eingezogenheit nicht von jedem Lebensalter mit gleicher Strenge verlangt wurde: darum wird das Zuhausebleiben ganz vorzugsweise von den Jungfrauen verlangt (Eur. Herakl. 474. Or. 108), und darum sagt Hypereides einmal (Fr. 236), eine Frau, welche ausgehe, müsse in einem Alter stehen, dass die ihr Begegnenden nicht fragten, wessen Gattin, sondern wessen Mutter sie sei. Sonst wurden, so weit nicht die Noth des Lebens die ärmeren Klassen der Bürgerinnen zu Ausnahmen zwang, fast nur die Feste der Götter und die Begräbnisse der nächsten Angehörigen als rechtmässige Anlässe zum Ausgehen betrachtet, aber auch diese waren nicht ohne Gefahr für die Frauen und waren es vielleicht gerade wegen ihrer Seltenheit. Die vermuthlich oft gemachte Erfahrung hat Theophrast auf ihre Formel gebracht, indem er sagte, eine Frau dürfe weder sehen noch gesehen werden, zumal wenn sie schön geschmückt sei, denn beides verleite zu Unerlaubtem (Stob. 74, 42). Ein Beispiel bietet die Gattin

des Euphiletos, mit deren Ehebruch die Kette der in Lysias' Rede über den Mord des Eratosthenes erzählten Hergänge beginnt und die ihren Buhlen zuerst bei dem Leichenbegängnisse ihrer Schwiegermutter gesehen hat (8). Mehrere in Athen bestehende gesetzliche Vorschriften, deren Ursprung Plutarch (Sol. 21) auf Solon zurückführt, verfolgten augenscheinlich die Tendenz die derartigen Anlässe thunlichst zu beschränken und Alles zu beseitigen, was dabei als Verstoss gegen den Anstand erscheinen konnte. Nach ihnen durften die Frauen bei Nacht nicht anders als zu Wagen und unter Fackellicht das Haus verlassen, auch sonst aber nicht mehr als drei Gewänder und nur Weniges an Speise und Trank bei sich führen; ebenso mussten sie sich bei Leichenbegängnissen aller übermässigen Wehklagen und Trauergesänge enthalten, was sehr an die Mahnung des Perikles erinnert. Noch strenger als das athenische scheint wenigstens zeitweise das syrakusanische Gesetz gewesen zu sein, da es nach einer Notiz des Phylarchos (Fr. 45) dort einer freien Frau nicht bloss verboten war nach Sonnenuntergang auszugehen, sondern sie selbst am Tage der Erlaubniss der Gynäkonomen dazu bedurfte und dabei auf die Begleitung nur Einer Dienerin beschränkt war; auch war ihr nicht gestattet Kleider mit blumigen Mustern und mit purpurnen Falbeln sowie Goldschmuck zu tragen. Die Uebereinstimmung der dort herrschenden Grundauffassung und der athenischen geht auch daraus hervor, dass in einem Verse des Epicharmos (Stob. 69, 17) Wohlgefallen am Ausgehen, Geschwätzigkeit und Verschwendung als die hauptsächlichsten Fehler einer Frau genannt werden [23]).

In der mit Alexander dem grossen beginnenden Periode der griechischen Geschichte, in welcher mit dem Aufhören der republikanischen Freiheit die Männer weniger als früher Veranlassung hatten ihr Interesse vorwiegend den Staatsangelegenheiten zuzuwenden, begann, wie an vielen Spuren erkennbar ist, das Familienleben eine grössere Rolle zu spielen. Wenn in Verbindung hiermit auch das weibliche Geschlecht wieder eine etwas freiere Stellung zu gewinnen scheint, so ist dabei allerdings nicht ausser Acht zu lassen, dass in der Litteratur nicht mehr ausschliesslich die athenische Sitte und Anschauungsweise zu Worte kommt. Das bezeichnendste Merkmal der vorgegangenen Veränderung bietet die Art, wie in dem auch als Schilderung eines befriedigten ehelichen Daseins werthvollen achtundzwanzigsten Idyll Theokrit's das Verhältniss des Dichters zu dem Hause des Arztes Nikias in Milet geschildert wird. Er widmet der Gattin

des Nikias eine Spindel, das Symbol edler weiblicher Tugend, und die Verse, mit denen er dies sinnig gewählte Geschenk begleitet, lassen erkennen, dass er sich als Freund nicht bloss des Mannes, sondern des Ehepaares fühlt und dass die Liebenswürdigkeit der Wirthin nicht weniger dazu beiträgt es dem Gaste im Hause behaglich sein zu lassen als die des Wirthes: solche Voraussetzungen wären in Athen während der Blütezeit der Freiheit unmöglich gewesen. Auch die beiden im fünfzehnten Idyll, dessen Lokal Alexandria unter der Herrschaft des Ptolemäos Philadelphos ist, auftretenden Frauen bewegen sich mit grosser Freiheit. Nicht etwa um einer Cultuspflicht zu genügen, sondern lediglich um ihre Schaulust zu befriedigen drängen sie sich durch das dichteste Menschengewühl bis zum Palaste, wo die Königin zum Adonisfeste grossartige Feierlichkeiten veranstaltet hat; früher haben sie sich sehr häufig gegenseitig besucht, und der Mann der einen hat kein anderes Mittel zur Verhinderung dieses ihm nicht angenehmen Verkehrs gehabt als dass er eine weit entlegene Wohnung wählte.

Die Moralphilosophen und noch mehr die Moralphilosophinnen der nachklassischen Zeit sind mehrfach bestrebt gewesen dasjenige, was am strengsten die attische Periode von den Frauen verlangte, zu einer Theorie auszubilden. Unter dem was uns hiervon erhalten ist sind die von Stobäos (74, 61. 61 a) mitgetheilten Auseinandersetzungen der Pythagoreerin Phintys das Werthvollste. Sie gründet ihre Forderungen auf die Betrachtung, dass, während unter den vier platonischen Cardinaltugenden die Tapferkeit, die Gerechtigkeit und die Weisheit hauptsächlich dem Manne zukommen, die Sinnesgesundheit am meisten der Frau nothwendig sei, und leitet daraus alles Weitere ab; denn aus dieser Eigenschaft folgt die Keuschheit, die Vermeidung übertriebenen Putzes, die Vorsicht im Ausgehen, das Fernbleiben von orgiastischen Culten und die Einfachheit in der Darbringung der Opfer. An der näheren Ausführung des dritten Punktes wird gleichfalls erkennbar, wie die Zeitgenossen der Pythagoreerin über den Grad der den Frauen obliegenden Eingezogenheit nicht mehr ganz so dachten wie die Athener der Blütezeit, denn sie betrachtet als berechtigte Anlässe zum Verlassen des Hauses ausser den öffentlichen Opfern im Interesse des Staates oder der Familie auch Einkäufe und Gelegenheiten zum Schauen und hält nur darauf, dass der Ausgang am hellen Tage und unter Begleitung von einer oder höchstens zwei Dienerinnen geschehe. Sehr bemerkenswerth ist auch ihre an die solonischen Vor-

schriften erinnernde Meinung, ein wohleingerichteter Staat müsse um das Gleichheitsgefühl unter seinen Bürgern zu erhalten den Frauen allen übermässigen Schmuck verbieten. Eine der ihrigen verwandte Grundansicht erkennt man in den Worten der Periktione (Stob. 85, 19), eine Frau müsse auf eine von Einsicht und besonnener Maasshaltung erfüllte Harmonie ausgehen; in die weiter daran geknüpften auf das eheliche Verhältniss bezüglichen Lehren fliesst eine eindringliche Warnung vor Putzsucht ein, wie sie ähnlich auch in einem erhaltenen Bruchstück der Schrift des Nikostratos über die Ehe (Stob. 74, 62. 63) vorkommt. Demselben Anschauungskreise gehört eine bei Stobäos (74, 32) überlieferte Aeusserung der Pythagoreerin Theano an: diese soll nämlich als Antwort auf die Frage, wie sie zu Ansehen gelangen könne, auf den homerischen Vers (Il. 1, 31) hingewiesen haben:

Mir als Weberin dienend und meines Bettes Genossin.

Jedoch gab es auch einen Moralphilosophen, der die allgemeine Ansicht des Alterthums von den der Weiblichkeit gezogenen Schranken nicht theilen mochte. Es ist kein anderer als Plutarch, dessen Schrift über die Tugenden der Weiber den ausgesprochenen Zweck verfolgt den bekannten Satz in der Grabrede des Perikles zu widerlegen und durch geschichtliche Beispiele den Nachweis zu liefern, dass auch die Frauen im Stande sind sich durch ausgezeichnete Thaten hohen Ruhm zu erwerben ohne damit etwas ihrer Natur Zuwiderlaufendes zu thun. Im Eingange preist er im Gegensatze zu der griechischen Sitte die römische, nach welcher die verstorbenen Frauen ebenso wie die verstorbenen Männer durch öffentliche Leichenreden geehrt wurden: in der That ist dieser Unterschied für die Abweichung in den Auffassungen der Völker und zum Theil der Zeiten sehr bezeichnend[24]).

Wo das Individuum als solches etwas galt, wie namentlich in Athen, war indessen damit der Kreis der hierher gehörigen Pflichten noch nicht beschlossen; vielmehr war auch die Sorge für eine den vorhandenen Anlagen entsprechende harmonische Ausbildung der eigenen Person wesentlich. Solche gesättigte Durchbildung des Individuums hat Perikles zum athenischen Lebensideal gemacht, indem er von der Ansicht ausging, dass die Gleichberechtigung Aller im Gemeinwesen den gehobenen Sinn jedes Einzelnen zur Voraussetzung habe: darum schmückte er Athen mit den herrlichsten Gegenständen der Anschauung, darum gab er durch die Einrichtung des Theatergeldes auch dem ärmeren Bürger die Gelegenheit aus grossartigen Werken der dramatischen Dichtung seine geistige Nahrung zu schöpfen.

Deshalb sind für ihn wie für Athen die Worte so bezeichnend, mit denen er in der Grabrede bei Thukydides (2, 41, 1) das über die Geistesart seiner Mitbürger Gesagte abschliesst: „Und wie ich es zusammenfassend ausspreche, sowohl die ganze Stadt ist für Hellas eine Schule, als auch will für den Einzelnen mich bedünken, dass ein und derselbe Mann aus unserer Mitte auf das vielgestaltigste und mit einer ganz besonders von Anmuth begleiteten Gewandtheit seine Person in sich vollendet darstelle." Dass die Bezeichnung als ‚schön und gut', die wir im Deutschen ihrem vollen Sinne nach nicht wiederzugeben vermögen, der hierin liegenden Forderung einen dem Griechen leicht verständlichen sprachlichen Ausdruck gab, ist früher (Bd. 1, S. 328—333) des Näheren ausgeführt worden. Freilich wurde im Gegensatze zu diesem im edelsten Sinne demokratischen Ideale auch vielfach, und zwar allem Anschein nach hauptsächlich in den oligarchisch gestimmten Kreisen, ein anderes aufgestellt, welches auf eine grössere Beschränkung des Menschen auf das seiner Lebensstellung und seinen Anlagen Gemässe hinauslief und in der sprüchwörtlich gewordenen Formel seinen Ausdruck fand, es müsse ein jeder ‚das Seine thun' — τὰ ἑαυτοῦ πράττειν —. Gleich dem Oligarchen Euandros, gegen welchen die sechsundzwanzigste Rede des Lysias gerichtet ist (s. § 3), hatte der ebenfalls der oligarchischen Partei angehörige Kritias, wie sein Auftreten in dem platonischen Dialoge Charmides (161—163) zeigt, für diese eine besondere Vorliebe, und Kriton klagt in den Denkwürdigkeiten Xenophon's (2, 9, 1), dass es innerhalb der politischen Zustände Athen's schwer sei sich nach ihr zu richten. Platon selbst verlangt ihre Befolgung im vierten Buche der Republik (433 a. d. 441 e) von den Angehörigen der drei Stände, wobei er als den Gegensatz des mit ihr Gemeinten die Vielgeschäftigkeit — das πολυπραγμονεῖν — nennt; im ersten Alkibiades (127) wird sie als Ausdruck einer natürlichen und gewissermaassen selbstverständlichen Lebensordnung erwähnt; später übertrug sie Chrysippos auf das Thun des Weisen (Plut. M. 1043 a)[25]. Es liegt darin eine entfernte Annäherung an den modernen Begriff des das ganze menschliche Sein umfassenden und bestimmenden Berufes; zunächst wird man dadurch an das Wort Goethe's (Dichtung und Wahrheit B. 12) erinnert, dass „im Frieden der Patriotismus eigentlich nur darin besteht, dass jeder vor seiner Thüre kehre, seines Amtes warte, auch seine Lection lerne, damit es wohl im Hause stehe."

Im Allgemeinen aber war jene allseitige Ausbildung der Kräfte,

welche Perikles an seinen Athenern rühmt, wenigstens in allen höher entwickelten Landschaften Griechenlands das Ziel eines als berechtigt anerkannten Strebens. Hieraus erklärt sich zum Theil die Anerkennung, welche dem gezollt wurde, dem es empfindlich ist, dass ihm ein Vorzug abgeht, dessen Andere sich erfreuen. Auch wir reden wohl zuweilen davon, dass wir jemanden um eine Eigenschaft beneiden, ohne hiermit etwas Schlimmes sagen zu wollen; allein unsere Ausdrucksweise verräth den Mangel des Gefühls für den tiefen Unterschied zwischen dem Schmerze, welchen das Fehlen des Vorzuges bei uns selbst, und dem, welchen sein Vorhandensein bei dem Anderen hervorruft. Die Griechen wussten, dass nur der letztere wirklich Neid ist und Tadel verdient, und nannten im Gegensatze dazu den ersteren Zelos, wenn auch ohne die zwischen ihnen bestehende Verwandtschaft aus den Augen zu verlieren. Dass der Zelos sehr leicht in den Neid umschlägt, wird am bestimmtesten im Menexenos (242 a) angedeutet; in anderen Dialogen, die den Namen Platon's mit noch grösserer Sicherheit tragen, dem Philebos (47 e) und den Gesetzen (3, 679 c), werden sogar beide in tadelndem Sinne zusammengefasst[26]; auch ein Bruchstück des Demokritos (20) stellt es als eine glückliche Folge der Genügsamkeit hin, dass sie ebensowohl vom Zelos wie vom Neide und von feindseligen Stimmungen frei macht. Allein derselbe Demokritos sagt anderswo (Fr. 148), dass der Wettstreit unter den Guten den von Zelos Erfüllten fördere ohne den zu schädigen, gegen den sich der Zelos richte, und noch um Vieles deutlicher stellt Aristoteles im zweiten Buche der Rhetorik die eigenthümliche Bedeutung dieser Seelenregung an das Licht. Denn er spricht in demselben aus, dass man unter Anderen diejenigen gern zu Freunden wählt, für die man Gegenstand nicht des Neides sondern des Zelos zu sein wünscht (1381 b 21), und belehrt uns später in einem eigenen Kapitel (1388 a 29 — b 30) ausführlich über das Wesen des letzteren, der sich nach ihm auf die verschiedenartigsten Lebensgüter beziehen kann, auf Weisheit und Tapferkeit wie auf Reichthum und politischen Einfluss oder auf Schönheit und Gesundheit des Leibes[27]).

Dass die eben genannten körperlichen Eigenschaften in den Augen der Griechen kaum weniger galten als geistige, ist eine Folge der allgemeinen nationalen Anschauung, die sich auch in dem durchweg offenbart, was für die Ausbildung des Einzelnen erheischt wird. Denn bei dieser spielt die Entfaltung der Geschmeidigkeit und Kraft der Muskeln durch die Gymnastik eine grosse Rolle, und wie wichtig die

Sorge für die Gesundheit genommen wurde, tritt überall hervor: rechnete man sie doch neben dem Besitze zu den hervorragendsten Bedingungen des Lebensglücks. Die Aufschrift des delischen Apollontempels, welche für uns als der älteste Versuch einer ethischen Synonymik von eigenthümlichem Interesse war (s. Bd. 1, S. 338), bezeichnet als das Schönste den höchsten Grad der Gerechtigkeit, als das Beste gesund zu sein und als das Angenehmste das Ersehnte zu erreichen, und in einem oft erwähnten Skolion (vergl. oben S. 379) heisst es, gesund zu sein sei das Beste, was es für einen sterblichen Menschen gebe. Frei von Krankheit, von Leiden, gesegnet an Kindern und schön von Gestalt zu sein gehört nach der bekannten Auseinandersetzung Solon's bei Herodot (1, 32) wesentlich zum Glücke. Im grossen Hippias (291 d) erklärt es der Sophist, von dem der Dialog den Namen trägt, für das Schönste für einen Mann reich, gesund und von den Hellenen geehrt zu sein, in späteren Jahren seine Eltern würdig zu bestatten und dann selbst von seinen Nachkommen ebenso würdig bestattet zu werden. Im Oekonomikos des Xenophon (11, 8) spricht Ischomachos die Hoffnung aus, ein den Göttern wohlgefälliges Verhalten werde ihm das Recht geben von ihnen zu erbitten, dass ihm Gesundheit, Körperkraft, Achtung unter der Bürgerschaft, Wohlwollen von Seiten der Freunde, Rettung im Kriege und würdig sich vermehrender Besitz zu Theil werde. Isäos erzählt in der Rede über die Erbschaft des Kiron (16), wie der verstorbene Erblasser von Zeus Ktesios Gesundheit und ordentlichen Besitz für seine Enkel erflehte. In der Aufzählung der verschiedenen Bestandtheile der menschlichen Glückseligkeit, welche Aristoteles im ersten Buche der Rhetorik (1360 b 19—23) giebt, nehmen, ganz in Uebereinstimmung mit dem bei Gelegenheit des Zelos darüber Gesagten, neben der edlen Geburt, dem Reichthum, dem Besitz tüchtiger Freunde, dem Segen an Kindern, dem Ansehen und der Tugend die Gesundheit, Schönheit und Kraft des Leibes eine hervorragende Stelle ein. Natürlich galt es auf die Erhaltung dieser wichtigen Güter, insbesondere der Gesundheit, bedacht zu sein, und darauf zielte nicht bloss die Gymnastik ab, sondern auch eine rationelle Diätetik entstand verhältnissmässig früh, ja, sie wurde von Herodikos zu einem Uebermaasse ausgebildet, welches Platon (Rep. 3, 405 c — 408 b) tadelte [28]). Indessen brauchte man durchaus noch nicht unter dem Einflusse solcher Theorieen zu stehen um in dieser Beziehung sorgfältig zu sein: rieth doch nach Xenophon (Denkww. 4, 7, 9) Sokrates Allen, die mit ihm verkehrten,

dazu, und berichtet doch Ischomachos bei demselben Schriftsteller (Oekon. 11, 12—18) ausführlich davon, wie die Rücksicht auf sein körperliches Wohlbefinden seine Mahlzeiten, seine Spazierritte und Spaziergänge und überhaupt seine Lebenseinrichtung beherrscht.

Für das, worauf es bei der Entwickelung der geistigen Kräfte ankam, ist die hohe Entwickelung des Sinnes für das Kunstschöne, die besonders in Athen hervortritt, aber doch auch anderswo sehr bemerkbar ist, bezeichnend. Kein Wunder daher, dass eigentliche Geschmacklosigkeit — *ἀπειροκαλία* —, wie zwei Stellen in Platon's Republik (3, 403 c. 405 b) und der von Demosthenes (22, 75) deshalb gegen Androtion erhobene Tadel zeigen, den Athenern fast als ein sittlicher Fehler erschien [29]) und dass die Böotier, die in dem Rufe derselben standen, darum sehr übel angesehen waren, ein Umstand, der in dem Sprüchworte vom böotischen Schweine seinen Ausdruck fand [30]). Dazu kam, dass für die normale Entwickelung der Seele die Beschäftigung mit Musik in der Jugend als ebenso unentbehrlich betrachtet wurde wie für die des Körpers die Uebung in der Gymnastik, daher beide sowohl von Aristophanes (Frö. 729) als von Platon (Rep. 4, 424 b. Gess. 7, 795 d) als in dieser Hinsicht eng zusammengehörig verbunden werden. Denn den Tönen schrieb der empfängliche Grieche nicht bloss eine tiefgreifende, sondern vielfach auch eine umwandelnde Einwirkung auf die Gemüther zu. Terpander soll in Sparta einen Aufruhr durch seine Melodieen beschwichtigt, Pythagoras leichtfertige Jünglinge von einem Angriffe auf ein anständiges Haus durch ernste Töne zurückgehalten, der Pythagoreer Kleinias sich selbst, wenn er erzürnt war, durch Leierklänge umgestimmt haben (Plut. M. 1146 b; Quint. 1, 10, 32; Aelian v. h. 14, 23; Athen. 14, 623 f): in allen diesen Erzählungen spiegelt sich der gleiche allgemein anerkannte Gedanke, und es ist nur eine natürliche Folgerung aus demselben, dass man den Einfluss der Musik auf das Kindesalter überaus hoch anschlug. So sagt denn Platon im dritten Buche der Republik (401 d) ganz in Uebereinstimmung mit den Grundlagen der nationalen Praxis, Rhythmus und Harmonie dringen tiefer als irgend etwas Anderes in das Innere der Seele ein und geben ihr bei guter Erziehung eine gute Haltung, bei schlechter aber eine schlechte; nicht minder lässt Aristoteles, indem er in den drei letzten Kapiteln des achten Buches seiner Politik die verschiedenen Anwendungen der Musik untersucht, darunter die pädagogische am meisten hervortreten [31]). Im Zusammenhange hiermit galt die gleichmässige Durchdringung von Einsicht und That-

kraft als ein in hohem Grade erstrebenswerthes, aber nur schwer erreichbares Ziel, denn im Ganzen neigte man zu der Meinung, dass gewöhnlich beide im umgekehrten Verhältnisse zu einander stehen. Wenn Aristoteles (Pol. 7, 7) an den Hellenen preist, dass sie unähnlich den mit Muth ohne Klugheit begabten nordeuropäischen und den Klugheit ohne Muth besitzenden asiatischen Völkern beide Eigenschaften auf das glücklichste vereinigen, so hat er an diesem Gedanken in gewissem Sinne einen Vorgänger an dem Perikles des Thukydides, der an den potenzirten Hellenen, seinen Athenern, Aehnliches zu rühmen weiss (2, 40). Dieser sagt, indem er die Gefahren einer zu weit gehenden Hingebung an geistige Interessen andeutet: „Denn wir lieben das Schöne mit Einfachheit und lieben die Weisheit ohne Verweichlichung" und lässt darauf etwas später die Betrachtung folgen: „denn wir haben auch daran etwas Unterscheidendes, dass wir höchste Kühnheit und sorgfältige Berechnung unserer Unternehmungen verbinden, wogegen den Anderen Unkunde Beherztheit, Berechnung aber Zagen bringt. Und für die Seelenstärksten darf man wohl mit Recht diejenigen erklären, welche das Schlimme wie das Angenehme am deutlichsten erkennen und sich darum dennoch von den Gefahren nicht abwenden lassen." Eben hieraus erklärt sich die in der Zeit vor Alexander dem grossen herrschende verhältnissmässige Geringschätzung der Wissenschaften, welche im Ganzen nur als ein geeignetes Erziehungsmittel für die reifere Jugend, nicht aber als ein würdiger Gegenstand der Beschäftigung für freie Männer betrachtet wurden. Für die Verbreitung dieser Anschauung sind Isokrates und der in Platon's Gorgias auftretende Kallikles unverdächtige Zeugen. Der erstere führt sowohl im Panathenaikos (26—29) als in der Rede über den Vermögenstausch (261—269) aus, wie die Beschäftigung mit Geometrie, Astronomie und eristischer Dialektik der Jugend zur Schärfung des Verstandes und zur Ableitung von Verirrungen höchst förderlich sei, wie aber eine über die rechte Zeit hinaus fortgesetzte Vertiefung in dieselben zu einer traurigen Verkümmerung des menschlichen Seins und Unfähigkeit zu praktischem Handeln führe; noch stärker äussert sich der letztere (484c — 486d) in gleichem Sinne über die Philosophie überhaupt [32]. Euripides hat ähnliche Urtheile offenbar oft erfahren müssen und führt darüber durch den Mund seiner Medea (294 — 301) einmal Klage. Auch der Spott, welcher den Sokrates wegen seiner angeblichen naturphilosophischen Grübeleien traf, ein Spott, zu dessen Organ sich Aristophanes in den Wolken gemacht hat

und auf den Xenophon einmal im Oekonomikos (11, 3) ihn selbst anspielen lässt, geht im Grunde von Anschauungen aus, die sich mit den angegebenen berühren. Ja, wenn Xenophon in den Denkwürdigkeiten (1, 1, 11. 4, 7) über die Grundsätze seines Lehrers recht berichtet, so dachte dieser nicht einmal wesentlich anders als seine unkundigen Tadler, denn er wollte die Jugend nur so weit als nöthig und nützlich in den Wissenschaften unterrichtet sehen, warnte aber vor dem Versuche durch ein darüber hinausgehendes Eindringen in dieselben das Unergründliche ergründen zu wollen. Bei allem diesem wirkte mit, dass jenes oft spitzfindig erscheinende Trachten nach Genauigkeit des Gedankenausdrucks, dessen die wissenschaftliche Untersuchung vielfach nicht entbehren kann, den Schönheitssinn der Griechen beleidigte, ein Gefühl, dem Platon im Theätet (184 c) und ihm folgend Aristoteles in der Metaphysik (995 a 8—12) starken Ausdruck giebt. Die griechische Philosophie stellte, als sie zu einer anerkannten Lebensmacht geworden war, an sich selbst den Anspruch bessernd auf die Handlungen der Menschen und die Einrichtungen der Staaten einzuwirken, ein Bestreben, das thatsächlich schon mit Sokrates und Platon, ja in gewissem Sinne schon mit Protagoras (s. Pl. Prot. 318 e) seinen Anfang nimmt. Sehr bemerkenswerth ist aber, dass das ältere Griechenthum, um den Gegensatz des thätigen und des beschaulichen Lebens in mythischen Gestalten auszudrücken, dem Jäger Zethos seinen den Musen ergebenen Bruder Amphion gegenüberstellt, ein Beispiel, dessen sich auch Kallikles in dem erwähnten Zusammenhange bedient, denn den berechtigten Gegenpol zu jenem bildet nicht der Denker, sondern der gottbegeisterte Dichter und Musiker[33].

Je mehr in der Philosophie die Moralphilosophie zur Hauptsache wurde, desto mehr wurden die Mittel, welche geeignet erschienen die Erziehung des Individuums zur Tugend zu fördern, zum Gegenstande einer genauen Erörterung. Für uns findet dies seinen vielleicht deutlichsten Ausdruck in der Schrift Plutarch's über den Fortschritt in der Tugend mit ihren in dieser Hinsicht sehr detaillirten Rathschlägen, aber es äussert sich auch sonst auf das vielfältigste. Mit der vorwiegenden Betonung des moralischen Menschen trat denn freilich der Gedanke der allseitigen Ausbildung der Anlagen, welche das Ideal der Blütezeit Athen's gewesen war, in den Hintergrund, und es gewann dafür derjenige Standpunkt, den diese nur als den des Kritias und seiner Gesinnungsgenossen gekannt hatte (s. oben S. 429), eine erhöhte Geltung. Denn es ist durchaus kein Zufall, dass der Stoiker

Chrysippos ein eigenes Werk über die verschiedenen Weisen des Lebens (περὶ βίων), also ungefähr über das was wir Berufsarten nennen, verfasst hat (Plut. M. 1043 a — c) und dass Plutarch, ohne Zweifel im Anschluss an ältere Vorgänger, an zwei Stellen seiner politischen Vorschriften (812 c. 819 b) den Werth der Theilung der Arbeit im Staatsleben sehr geflissentlich hervorhebt.

Dass die Griechen einen ausreichenden Besitz stets zu den wichtigsten Lebensgütern gerechnet haben und dass die damit zusammenhängenden Pflichten in die verschiedenartigsten Sphären eingreifen, ist im vorigen Kapitel des Näheren dargelegt worden; jedoch ist es nicht bloss die in der Mehrzahl der Fälle vorhandene Nothwendigkeit solchen zu gewinnen oder zu vermehren, sondern vor Allem die dem Menschen von der Natur gegebene Bestimmung, die ihm die Verpflichtung zur Thätigkeit auflegt. Dass dieser ein jeder in seiner Weise genügen müsse, dass alle würdigen Lebensziele nur durch ein hohes Maass von Anstrengung erreicht werden, gehörte zu den für alle Griechen unumstösslichen Sätzen, und es würde sehr überflüssig sein an dieser Stelle die zahlreichen hierauf zielenden Aussprüche griechischer Schriftsteller zu wiederholen, welche in dem neunundzwanzigsten Kapitel des Stobäos zusammengestellt sind: am meisten sprüchwörtlich ist darunter der Vers des Epicharmos geworden:

Nur als Preis für Mühen spenden uns die Götter jedes Gut.

Dass auch der Reiche sich dieser Obliegenheit nicht entziehen durfte, zeigt sich am deutlichsten an den Anforderungen, welche überall der Staat an ihn stellte; principiell deutet es Platon unter Berufung auf einen Spruch des Phokylides in einer Ausführung des dritten Buches der Republik (407 a) an, welche darauf hinausläuft, dass das Leben ohne Arbeit kein Gut sei. Aber nicht immer wurde jede Art von Thätigkeit als für den freien Mann gleich geziemend angesehen. Schon in dem Spruche des alten Hesiodos:

Arbeit schändet mit nichten, nur Arbeitlosigkeit schändet

(W. u. T. 311) ist die Absicht eines Widerspruches gegen eine gegentheilige Auffassung deutlich erkennbar, und in den historischen Zeiten Griechenlands macht sich eine solche sehr vielfach geltend. Der auch in unsere Sprache übergegangene Begriff des Banausischen, der sich seiner nächsten Wortbedeutung nach eigentlich auf den am Feuer arbeitenden Handwerker bezieht, ist hierfür sehr charakteristisch: wie gross der in diesem Ausdruck liegende Schimpf war, deuten Xenophon (Oekon. 4, 2. 6, 5) und Platon (Rep. 9, 590 c. Gess. 5, 741 e)

wiederholt an [34]). Darum wirft Herodot (2, 167) die Frage auf, ob die Griechen die Verachtung des Handwerkerstandes etwa von den Aegyptern angenommen haben könnten, macht sich aber selbst den Einwand, dass dieselbe ebenso bei den meisten übrigen barbarischen Völkern zu finden sei: bei dieser Gelegenheit erfahren wir, dass von allen Griechen die Korinthier sie am wenigsten hatten. Im Allgemeinen ist hinsichtlich des Mehr und Minder ein Unterschied zwischen aristokratischen und demokratischen Staaten leicht erkennbar. Dem freien Spartiaten, dessen einzige Lebensaufgabe darin bestand sich für den Kriegsdienst seines Vaterlandes auszubilden, war jede erwerbende Thätigkeit verboten; in Thespiä wurde es als schimpflich angesehen ein Handwerk zu lernen; in Theben durften nur diejenigen öffentliche Aemter bekleiden, die seit mindestens zehn Jahren weder ein Handwerk noch Handel getrieben hatten [35]). In scharfem Gegensatze zu diesen Beschränkungen suchten die Einrichtungen Athen's jede Art von erwerbender Thätigkeit zu befördern und zu schützen, freilich nicht ohne dass dabei auch die Tendenz der Bekämpfung eines vorhandenen populären Vorurtheils fühlbar wurde. Das Ansehen, in welchem die Culte des Hephästos und des Prometheus, der eigentlichen Handwerksgötter, in Athen standen, die ausgedehnte Verehrung, welche daselbst das ganze handarbeitende Volk — *πᾶς ὁ χειρῶναξ λεώς* —, wie Sophokles (Fr. 759) sich einmal ausgedrückt hat, der Athene Ergane zollte, zeugen für die tonangebende Bedeutung des Handwerks in diesem Staate [36]). Plutarch (Sol. 22) erwähnt angeblich solonische Bestimmungen, nach denen ein Sohn, den sein Vater in keiner nährenden Beschäftigung hatte unterrichten lassen, der Sohnespflicht gegen ihn entbunden war und der Areopag den Auftrag hatte die Unthätigen, welche keine Erwerbsquelle nachweisen konnten, zu bestrafen; die letztere Einrichtung wird von anderen Gewährsmännern auf Drakon oder Peisistratos zurückgeführt (s. Plut. Sol. 31; Poll. 8, 42; Diog. L. 1, 55) und soll nach Herodot (2, 177) einer in Aegypten bestehenden nachgebildet sein [37]). Aeschines hebt (1, 27) hervor, dass das attische Gesetz diejenigen, welche zur Gewinnung ihres Unterhalts ein Handwerk betreiben, ausdrücklich nicht von der Rednerbühne ausschliesst; auf derselben Grundlage beruht die von Demosthenes (57, 30) erwähnte Bestimmung, nach welcher eine Anklage wegen Schmähung erhoben werden kann, wenn jemand einem Bürger oder einer Bürgerin das Arbeiten auf dem Markte zum Vorwurf macht; am deutlichsten ist der athenische Grundsatz von

Thukydides (2, 40, 1) auf seine Formel gebracht, wenn er dem Perikles die Worte in den Mund legt: „Nicht die Armuth einzugestehen ist schimpflich, sondern vielmehr schimpflich ihr nicht durch Thätigkeit zu entfliehen.“ Aber es fehlte dennoch viel, dass dieser Grundsatz immer in allen seinen Consequenzen anerkannt und befolgt worden wäre. Xenophon erzählt im siebenten Kapitel des zweiten Buches der Denkwürdigkeiten, wie Aristarchos durch die während der Herrschaft der Dreissig eingetretene Verarmung seiner Schwestern, Nichten und Basen in die grösste Verlegenheit gekommen, aber Anfangs gar nicht darauf gefallen ist, dass er sie anhalten könne sich durch weibliche Arbeiten ihren Unterhalt zu erwerben, ein Zeichen, wie fern ein solcher Gedanke einem Athener von guter Herkunft lag; erst Sokrates hat ihn darauf aufmerksam machen müssen, und es ist dann mit dem besten Erfolge geschehen [38]). In dem folgenden Kapitel derselben Schrift ist von einem Manne die Rede, der, seines Familienbesitzthums durch den Krieg beraubt, sich das Nöthige durch schwere körperliche Arbeit erwirbt und nur mit Mühe dahin gebracht werden kann statt dessen eine seinen Kräften und seinen Jahren mehr angemessene Verwalterstelle anzunehmen, weil er die mit einer solchen verbundene Abhängigkeit scheut, ein Zug, der für die im Ganzen herrschende Auffassung der persönlichen Freiheit sehr bezeichnend ist. Wie andererseits unter Umständen die Noth kein Gebot kannte, zeigt am deutlichsten die Thatsache, dass nach dem Ablaufe des peloponnesischen Krieges nicht wenige attische Bürgerinnen es nicht verschmähten Wärterinnendienste zu nehmen, weil sie darin die einzige Möglichkeit fanden ihr Leben zu fristen (Dem. 57, 35. 45). Uebrigens gab es einzelne Handwerke, an die sich eine ganz besondere Geringschätzung heftete, so dass Pollux, der darin wahrscheinlich einem alten Atthidenschriftsteller folgt, der Aufzählung derselben einen eigenen Artikel widmen konnte (6, 128) [39]). Auch gehören dazu nicht etwa bloss solche, die wie das der Kuppler und das der Schenkwirthe durch die Beschaffenheit ihres Thuns einen moralischen Anstoss gaben, sondern auch die Fährleute, die Verkäufer von Obst und Wurst, die Gerber fielen der gleichen Verachtung anheim. Vor Allem aber liebte man es auf die armen Schuhmacher als auf eine sehr niedrig stehende Menschenklasse herabzusehen, weil ihre Beschäftigung sie zu anhaltendem Sitzen und zur Entbehrung des kräftigenden Aufenthalts in der Luft nöthigte, eine Anschauung, die besonders in der sprüchwörtlichen Redensart, Menschen von Zimmerfarbe seien zu nichts

Anderem gut als Schuhe zu machen (Paroemiogrr. gr. I, 441), ihren Ausdruck gewann, aber sich auch sonst vielfach äussert. So wird in Platon's Republik (5, 456 d) dem kriegerischen Geschlecht der Wächter als das ihnen am unähnlichsten erzogene das der Schuhmacher gegenübergestellt, und im Charmides (163 b) wird die Vorstellung für lächerlich erklärt, dass Hesiodos bei seinem Spruche über die Arbeit auch an die Thätigkeit der Schuhmacher und die der Sardellenhändler gedacht haben könnte. Nach einer äsopischen Fabel (136 H) sollen sie im Lügen mehr als alle übrigen Handwerker leisten, weil sie von einem hierzu befähigenden Tranke, den Hermes für alle bereitet hatte, die grösste Dosis abbekommen haben. Von denen, welche kaufmännische Geschäfte trieben, waren die eigentlichen Kleinhändler wegen der bei ihnen gewöhnlich vorhandenen Neigung zum Betruge ebenso verachtet wie die Schenkwirthe, von denen sie nicht einmal im Namen unterschieden wurden; auch gegen diejenigen, deren Thätigkeit im Ausleihen auf Zinsen bestand, richtete sich nach einer bemerkenswerthen Angabe des Demosthenes in der Rede gegen Pantänetos (52) der Volksinstinkt wenigstens der Athener, und sie mussten sich durch Wohlthätigkeit und Milde gegen ihre Schuldner Verzeihung für das Gehässige ihres Gewerbes erwirken[40]; am meisten galt, wie der Redner in demselben Zusammenhange (54) andeutet, der Grosshändler, der zur See ging und zur Erreichung seiner geschäftlichen Ziele sein Leben auf das Spiel setzte. Dies schliesst natürlich nicht aus, dass unbedingte Zuverlässigkeit auch dem Banquier einen höheren Grad von Achtung verschaffen konnte, wie in der Rede für Phormion (44. 57) in bemerkenswerther Weise hervorgehoben wird. Die in dem athenischen Volksgefühl nie ganz erloschene Abneigung gegen die niederen Beschäftigungen wurde aber von den Philosophen nicht etwa bekämpft, sondern genährt und gesteigert. Im Oekonomikos Xenophon's (4, 2; vergl. 6, 5) rechtfertigt Sokrates das allgemeine Vorurtheil gegen die sogenannten banausischen Beschäftigungen damit, dass dieselben, weil sie zu einer sitzenden Lebensweise und zum Aufenthalt in geschlossenen Räumen, zum Theil sogar am Feuer, nöthigen, den Körper und in Folge dessen auch die Seele schwächen, darum aber von der rechten Hingebung an das Vaterland und die Freunde zurückhalten: hierin klingt der in derselben Schrift (7, 30. 31) ausgesprochene Gedanke an, dass der Mann zur Thätigkeit nach aussen, die Frau zur Thätigkeit im Inneren des Hauses bestimmt sei, keiner von beiden Theilen daher die ihm zugewiesene Rolle mit der

des anderen dürfe vertauschen wollen. In ganz ähnlichem Sinne heisst es in einer Stelle von Platon's Republik (6, 495d), diejenigen, welche von der Handwerksthätigkeit zur Philosophie übergehen, bringen dazu geringe Befähigung mit, weil sie durch ihre frühere Beschäftigung wie am Körper so auch am Geiste geschwächt seien, und an einer andern (9, 590c), der an die banausischen Beschäftigungen sich heftende Makel habe darin seinen Grund, dass er den besten Theil des Menschen verkümmern und zum Sklaven des geringeren werden lasse. In den Gesetzen (8, 846d — 847a) wird sogar verlangt, die Betreibung der Handwerke solle durchaus den Fremden überlassen bleiben und keinem Einheimischen gestattet sein, weil sich eine ernste Wahrnehmung der Interessen des Staates mit ihr nicht vereinigen lasse. Und derselbe Aristoteles, der in der Rhetorik (1361a 8) von den Frauen Thätigkeitssinn ohne Unfreiheit (φιλεργία ἄνευ ἀνελευθερίας) verlangt, äussert sich in Betreff der Männer fast noch schärfer als Platon. Sein im siebenten Buche der Politik (1328b 39 — 41) ausgesprochener Satz, dass die Bürger weder das Leben von Handwerkern noch das von Marktleuten führen dürfen, weil dieses unedel sei und zu der Tugend im Gegensatz stehe, findet im achten eine noch weitere höchst bemerkenswerthe Ausführung. Hier erklärt der Stagirit (1337b 8 — 15): „Für banausisch aber muss man alle diejenigen Thätigkeiten und Beschäftigungen halten, welche den Körper oder die Seele oder die Gesinnung der Freien zur Anwendung und Ausübung der Tugend untüchtig machen; darum nennen wir solche Beschäftigungen, welche den Körper in einen schlechteren Zustand bringen, banausisch[41]), und ebenso die auf Lohnerwerb gerichteten Thätigkeiten, denn sie bewirken eine der freien Musse abgewandte und niedrige Sinnesart.“ Zu diesem obersten Gesichtspunkte treten in anderen Ausführungen noch zwei andere, nämlich der, dass derartige Beschäftigungen eine eines freien Mannes unwürdige Abhängigkeit von Anderen erzeugen (Rhet. 1367a 31; vergl. 1381a 22), was an die Auffassung des Freundes des Sokrates in Xenophon's Denkwürdigkeiten (s. oben S. 437) erinnert, und der, dass wenigstens die niedrigsten unter ihnen eine unedle Gewinnsucht wecken (N. Eth. 1122a 2).

Soll die Arbeit das so sehr erstrebte Gleichmaass des gesammten menschlichen Seins nicht zerstören, soll unter ihrem Drucke nicht selbst die Spannkraft zu ihrer Fortsetzung erlahmen, so ist es nothwendig, dass sie durch Gelegenheiten der Ruhe und des Genusses in

angemessener Weise unterbrochen werde. Dies erkannten die Griechen sehr deutlich, und es wirkte bei ihrer Art die Götter zu feiern nicht am wenigsten mit. Wenn sie Chorreigen aufführten, wenn sie Jubelhymnen erschallen liessen, wenn sie Wettspiele veranstalteten, wenn sie herrliche Tempel und in ihnen nicht minder herrliche Bildsäulen aufstellten, wenn sie dramatische Werke zur Darstellung brachten, so verband sich mit der Absicht die Götter zu ehren auch die die Gemüther der Schauenden und Hörenden zu erheben und aus den Banden der Alltäglichkeit zu befreien. Darum kann der Perikles des Thukydides (2, 38, 1) es als eine unmittelbare Folge der grossen Zahl der Feste, die seine Vaterstadt begehe, bezeichnen, dass sie ihren Bürgern sehr viele Gelegenheiten der Erholung gewähre. Der Ausspruch des Demokritos (Fr. 32), ein Leben ohne Feste sei eine lange Strasse ohne Herbergen, fasst denselben Gedanken kurz zusammen; etwas anders gewandt kehrt er in dem wieder, was Herodot (2, 173) dem Aegypterkönige Amasis in den Mund legt. Als diesem vorgeworfen wurde, dass er nur den Vormittag den Regierungsgeschäften widme, Nachmittags aber mit seinen Genossen trinke und scherze, erwiderte er, der Mensch sei wie ein Bogen, den man, so lange er gebraucht werde, spanne, dann aber abspanne, weil er sonst zerbrechen würde. Des Pythagoreers Dion (Stob. 62, 46) Vergleichung des Menschen mit einer Leier und einem Bogen, welche nicht immer im Zustande der Spannung bleiben dürfen, ging wohl aus einer Reminiscenz hiervon hervor; uns aber erinnert alles Angeführte an das weise Wort Goethe's: „Unbedingte Thätigkeit, von welcher Art sie sei, macht zuletzt bankerott.“ So weit dies nach Jahrtausenden noch zu erkennen möglich ist, scheint das altgriechische Leben zwischen der aufreibenden Rastlosigkeit der heutigen Nordamerikaner und dem erschlaffenden *far niente* der heutigen romanischen Südeuropäer eine sehr glückliche Mitte gebildet zu haben.

Entfaltung und Erhaltung der körperlichen und geistigen Kräfte ist nach allem diesem das persönliche Ideal des freien Griechen; kann, wenn diese Kräfte theilweise oder ganz gebrochen sind, das Leben noch des Lebens werth erscheinen? Im Allgemeinen war man sehr geneigt diese Frage zu verneinen: spricht doch Homer von dem traurigen Alter und führt doch der Dialog Axiochos (367 c) unter Hinweisung auf die Beispiele des Trophonios und Agamedes sowie des Kleobis und Biton den Gedanken aus, dass der, den die Götter lieben, jung stirbt, einen Gedanken, dem auch ein bekannter Vers Menander's

(Fr. 128) Ausdruck giebt. Darum unterlag selbst eine ärztliche Behandlungsweise vielfachem Tadel, welche wie die des Herodikos bloss darauf gerichtet war durch ängstliche Beobachtung jeder diätetischen Vorsicht das Leben möglichst zu verlängern ohne die Fähigkeit des frischen Kräftegebrauchs herzustellen. Platon sagt von dem Stifter, der sie auf sich selbst anwandte, er habe in langsamem Tode das Alter erreicht (Rep. 3, 406 b), und macht besonders darauf aufmerksam, dass sie auch jede ernsthaftere geistige Thätigkeit verhindert (407 b. c); Aristoteles äussert, niemand werde die durch diese Methode Curirten um ihrer Gesundheit willen beneiden (Rhet. 1361 b 5); ein Spartaner soll mit Bezug darauf gesagt haben, der beste Arzt sei der, der die Kranken nicht verwesen lasse, sondern recht schnell beerdige (Pseudoplut. M. 231 a). Hiernach könnte es eigentlich nicht sehr überraschen, wenn man es als erlaubt angesehen hätte der Fortsetzung eines verkümmerten Lebens durch Zerstörung desselben zu entgehen; jedoch findet sich eine solche Auffassung innerhalb derjenigen Kreise, die auf dem Boden der nationalen Tradition standen, nur ganz vereinzelt. Bei den Keern war es eine durch die Sitte sanktionirte Gewohnheit den Beschwerden des Alters zuvorzukommen, indem man sich durch Mohn oder Schierling das Leben nahm [42]); allein dabei wirkte ohne Zweifel mit, dass diese Völkerschaft, welche auch die Asche der Verstorbenen im Meere zerstreute und die Trauer um sie vermied, von religiösen Anschauungen ausging, die von den anderswo herrschenden durchaus abwichen (s. oben S. 114). Den übrigen Griechen erschien, auch abgesehen von der davon unzertrennlichen Verunreinigung, der Selbstmord als eine ähnliche Auflehnung gegen den von den Göttern geordneten Naturlauf wie etwa die Durchstechung einer Landzunge oder die Ueberbrückung einer Meerenge (vergl. oben S. 83), ja, vielleicht war der durch ihn bewirkte Eindruck nur graduell stärker, aber sonst nicht sehr von dem verschieden, welchen jene gleichfalls naturwidrigen Versuche machten das Leben durch Diätetik über die ihm angewiesenen Grenzen hinaus zu verlängern. Die allgemeine Ansicht fand in den Gesetzgebungen vieler Staaten dadurch Ausdruck, dass der Selbstmörder der Grabesehren ganz oder theilweise verlustig ging (s. oben S. 104), weshalb Eudemos (1138 a 12) den Gedanken dieser verschiedenartigen Bestimmungen zusammenfassend sagt, er werde als Schädiger des Staates durch eine gewisse Ehrlosigkeit gestraft. Hierbei bedarf es kaum der Erwähnung, dass die Opferung des eigenen Lebens für das Vaterland und die An-

gehörigen, wie sie Menökeus in den Phönissen und Makaria in den Herakliden des Euripides in Uebereinstimmung mit einem ausdrücklichen göttlichen Gebote vollziehen, ebenso wenig unter den Begriff des Selbstmordes fallen kann wie die auf Anordnung des Staates erfolgende Selbsthinrichtung eines Verurtheilten durch den Schierlingstrank. Von der letzteren ist auch das Thun der Antigone bei Sophokles nicht eigentlich verschieden, die, auf Kreon's Anordnung in eine Grabkammer eingeschlossen und dem Tode bestimmt, ihr Ende durch Erhängen beschleunigt ohne die Wirkung des Hungers abzuwarten; im Orestes des Euripides (947—954) wird den beiden Verurtheilten, Orestes und Elektra, Selbstentleibung aufgelegt, aber die Form derselben ihrer Wahl überlassen.

Allein die im Princip fast überall anerkannte Regel erlitt doch durch die thatsächlichen Verhältnisse mannigfache Einschränkungen. Wie in vielen Kreisen des modernen Lebens die persönliche Ehre, weil sie nicht bloss die kurze Lebenszeit des Einzelnen sondern auch sein fortdauerndes Andenken und seine Familie angeht, für ein so hohes Gut gehalten wird, dass ihre Befleckung nothwendig durch Blut getilgt werden muss und eine Uebertretung des religiösen Gebotes den Nebenmenschen nicht zu tödten zu rechtfertigen scheint, so war auch dem Menschen des Alterthums die Anerkennung unter seinen Mitbürgern so wichtig, dass ihre unwiederbringliche Schädigung den Antrieb enthalten konnte das Verlorene durch das Opfer des eigenen Lebens herzustellen. Ein bekanntes Beispiel ist Aias in der Tragödie des Sophokles. Sein fehlgeschlagener Versuch die Atriden sammt ihren Mannen, für die er im Wahnsinn Viehherden nimmt, zu tödten hat sein Ansehen bei dem Heere der Achäer auf eine unmöglich wieder gut zu machende Weise untergraben, so dass ihm der Gedanke unter solchen Umständen sein Leben noch weiter fortsetzen zu müssen unerträglich ist. Trotz des Wunsches ihn umzustimmen findet der Chor, dass sein Entschluss seinem eigensten Sinne entstammt (481. 482); er selbst motivirt ihn damit, dass er ein Mittel suchen müsse seinem greisen Vater zu zeigen, wie er kein seiner Abstammung unwürdiger Feigling sei, und dass der tüchtige Mann entweder edel leben oder edel sterben müsse (470—480); an einer späteren Stelle nennt er den Tod eine Reinigung von der Befleckung (655). Eine der seinigen entgegengesetzte Anschauung drückt im rasenden Herakles des Euripides der Held aus, dessen Lage sonst manches Verwandte hat. Auch in ihm weckt die Scham über die Ermordung seiner

Kinder Todesgedanken, aber er wird nicht bloss durch das Zureden des Theseus von diesen zurückgebracht, sondern bekennt sich zuletzt sogar zu der Auffassung, dass es Feigheit sein würde die über ihn verhängten Schickungen nicht zu ertragen (1347—1352). Das Gefühl einer furchtbaren Befleckung ist die Ursache, aus der nach der Erzählung Herodot's (1, 45) der Phryger Adrastos sich entleibte, nachdem er zuerst seinen Bruder und darauf den Sohn des Mannes getödtet hatte, dem er seine Entsühnung verdankte. Für unbedingt berechtigt galt der Selbstmord, wenn er das Mittel war um schimpflicher Gefangenschaft oder der Nothwendigkeit zu entgehen den Feinden des Vaterlandes zu Willen sein zu müssen. Die Verbreiter der Erzählung, dass Themistokles Stierblut getrunken habe um dem Perserkönige nicht gegen Athen Beistand leisten zu müssen[43]), wollten durch dieselbe sein Andenken ehren; Demosthenes nahm Gift um nicht in die Hände der Makedonier zu fallen und erfährt deshalb von Plutarch (*σύγκρ. Δημ. κ. Κικ.* 5) besonderes Lob; milesische und korinthische Frauen, welche bei der Eroberung ihrer Heimatsstädte sich der Gefangenschaft durch freiwilligen Tod entzogen, werden in Epigrammen der griechischen Anthologie gepriesen (Anth. Pal. 7, 492. 493). Aus der gleichen Gesinnung geht das Versprechen hervor, das in der Helena des Euripides (835—842) Menelaos der Helena giebt, im Falle des Misslingens ihres Fluchtversuches sie und darauf sich selbst zu tödten, damit sie nicht die Gattin, er nicht der Gefangene des Theoklymenos werde. Bei Hämon in der Antigone des Sophokles (1234—1289) scheinen zwei Motive zusammenzuwirken, die Verzweiflung über den Verlust seiner Braut und die Reue über den Angriff auf den eigenen Vater. Unter den athenischen Bürgern mag nicht selten Gewissensbeschwerung zum Selbstmorde geführt haben: wenigstens erwähnt Aeschines in der Rede über die Truggesandtschaft (88) Fälle, in denen sich Richter, die über Mordklagen zu entscheiden gehabt hatten, aus Unruhe über die gefällten Urtheile hinterher selbst entleibt haben, und dass bei Menschen, die vieles Böse gethan hatten, Aehnliches nicht selten vorkam, deutet Aristoteles einmal in der nikomachischen Ethik (1166b 11—13) an. Demosthenes legt dem Euxitheos am Schlusse der Rede gegen Eubulides (70) sogar die Aeusserung in den Mund, er würde der Verbannung, die ihn der Möglichkeit berauben würde seine Mutter dereinst in ihrem Erbbegräbnisse beizusetzen, den freiwilligen Tod vorziehen, bei welchem ihm die Bestattung durch seine Angehörigen in attischer

Erde bleiben würde. Noch leichter als die Männer entschlossen sich die Frauen in heftiger Gemüthserregung ihrem Leben ein Ende zu machen; einen Reflex der Beweggründe, welche dabei wirken konnten, geben die zahlreichen Beispiele, welche die tragischen Dichter Athen's ihren Zuschauern auf der Bühne vorführten. Iokaste erhängt sich unter der erdrückenden Last des Schuldgefühls, Phädra aus Beschämung über das Geständniss ihrer Liebe an Hippolytos, Leda, weil sie die von ihrer Tochter Helena ihr bereitete Schande nicht überleben will (Eur. Hel. 133—136. 686), Erigone aus Schmerz über die Freisprechung des Orestes, durch die ihre Eltern Aegisthos und Klytämnestra um so mehr blossgestellt werden (Dict. 6, 4); Deianeira ersticht sich aus Reue über die Unbedachtsamkeit, mit der sie den Tod ihres Gemahls herbeigeführt hat, Eurydike in der Antigone des Sophokles aus Kummer über das Leid, das die Leidenschaftlichkeit ihres Gemahls und ihres Sohnes über ihr Haus gebracht hat; die Stheneböa liess Euripides aus Verdruss ihre Liebe von Bellerophon verschmäht zu sehen den Schierlingstrank nehmen (Schol. Ar. Frö. 1041). Die Hoffnung durch ihr schnell herbeigeführtes Ende ihren Kindern einen unbefleckten Namen zu hinterlassen spricht am klarsten Phädra im Hippolytos des eben genannten Dichters (715 — 721) aus, aber das Gefühl einer der Selbstmörderin oder ihren Angehörigen bereiteten unerträglichen Schmach ist in der einen oder anderen Weise in allen erwähnten Fällen im Spiele. Aehnlich denkt denn auch Hermione in der Andromache (807 — 813) an Selbstentleibung, weil sie die Rache ihres Gatten wegen ihres Anschlages auf Andromache scheut; dagegen tadelt in den Troerinnen (1012—1014) Hekabe die Helena, dass sie nicht mit einem Stricke oder einem Schwerte ihrem Leben ein Ende gemacht habe, wie eine edle Frau gethan haben würde. Aus keinem ethischen Motive dieser Art, sondern nur aus einer theatralischen Anwandlung, bei welcher der Gedanke an Nachruhm keine geringe Rolle spielt, geht der Entschluss der Euadne in den Schutzflehenden (1012—1071) hervor, sich in den Scheiterhaufen ihres Gatten zu stürzen: dergleichen mochte bei der eigenthümlichen Leidenschaftlichkeit der griechischen Frauen im Leben zuweilen vorkommen. Nicht selten gaben wohl noch geringfügigere Dinge den Anlass: so spielt Aristophanes (Frö. 1050) auf einen Fall an, wo eine attische Bürgerin aus Theilnahme an dem von Euripides ergreifend durchgeführten Schicksale der Stheneböa den Schierlingsbecher getrunken hatte; so sollen die milesischen Jungfrauen einmal von einer allgemeinen Manie

sich zu erhängen befallen worden sein, der nur die Anordnung die Selbstmörderinnen nackt über den Markt zum Bestattungsplatze zu tragen Einhalt thun konnte (Plut. M. 249 b). Dass Verirrungen solcher Art niemals beschönigt wurden, ist selbstverständlich; aber befremden kann es nicht, dass das sittliche Urtheil darüber, wann ein Selbstmord gebilligt oder doch entschuldigt werden könne, nichts weniger als fest stand. So wird die Einrichtung der Massilioten begreiflich, bei denen der Rath der Sechshundert darüber entscheiden musste, ob der, der den Schierlingsbecher zu trinken begehrte, dazu genügenden Grund habe (Val. Max. 2, 6, 7): hält man die Vergleichung des antiken Selbstmordes mit dem modernen Duell fest, so erinnert dies an die heutigen Ehrengerichte der Officiere.

Noch weniger kann es Wunder nehmen, dass die Philosophen die Frage, ob Selbstentleibung erlaubt sei, sehr ernsthaft in Erwägung zogen. Von religiösen Gesichtspunkten ausgehend verneinten sie die Pythagoreer. Nach ihnen ist die Seele durch den Willen der Götter in den Körper als in ein Gefängniss versetzt und hat nicht das Recht sich eigenmächtig daraus zu befreien, so dass sie, wenn sie es dennoch versucht, einer noch schwereren Strafe anheimfällt als diese Einkerkerung ist; dazu kommt, dass jeder Mensch das Besitzthum eines Gottes ist und sich seinem Herrn ebenso wenig durch freiwilligen Tod entziehen darf wie etwa ein Sklave oder ein Hausthier [44]). Platon giebt im Phädon (61 b — 62 c) ihre Betrachtungsweise wieder und eignet sie sich an; etwas anders spricht er sich in den Gesetzen (9, 873 c. d) aus, wo er zwar im Allgemeinen Bestrafung des Selbstmordes durch eine einsame und ruhmlose Bestattung an den Landesgrenzen verlangt, aber die Fälle eines überaus schmerzlichen und unentfliehbaren Missgeschicks und einer unheilbaren Schmach davon ausnimmt; ja, einmal (854 c) empfiehlt er ihn sogar als letztes Mittel gegen eine unbezwingbare Versuchung. Aristoteles äussert bei Besprechung der Tapferkeit (N. Eth. 1116 a 12), wie es scheint um eine öfter gehegte Meinung zu bekämpfen, es sei durchaus kein Ausfluss dieser Tugend sondern ein Beweis des Gegentheils, wenn jemand sich das Leben nehme um der Armuth oder dem Liebesgram oder sonst einem Kummer zu entgehen, wobei es vielleicht nicht zufällig ist, dass er die Schande als Motiv nicht erwähnt; sein Schüler Eudemos erklärt sich wohl im Anschlusse an ihn dahin (1138 a 9 — 14), dass der Selbstmörder zwar nicht sich selbst, wohl aber der Staatsgemeinschaft ein Unrecht zufüge und darum auch von ihr mit Recht

durch eine gewisse Ehrlosigkeit bestraft werde. Es steht mit solchen Grundsätzen keineswegs im Widerspruche, wenn der Stagirit in einem Briefe an Antipater (1582 a 4) einen greisen Flüchtling in Schutz nimmt, der, von Land zu Land getrieben ohne irgendwo Aufnahme finden zu können, zuletzt den Plan fasst sich zu tödten; denn indem er so den Selbstmord in einem einzelnen Falle lediglich entschuldigt, erkennt er gerade seine Verwerflichkeit als allgemeine Voraussetzung an. Wohl aber verliert hierdurch die auch im Uebrigen nur mangelhaft bezeugte Nachricht, dass der grosse Philosoph seinem Leben durch den Schierlingstrank ein Ende gemacht habe, um so mehr an Glaubwürdigkeit[45]. Ganz in die Fusstapfen Platon's und der Pythagoreer traten die Neuplatoniker, unter denen namentlich Plotinos (Enn. I, IX, 85) seine Meinung dahin aussprach, dass eine vorzeitige Lösung der Seele vom Leibe sie nöthige noch einmal in einen körperlichen Zustand einzugehen, der Mensch deshalb den natürlichen Tod abwarten müsse, der erst den Zeitpunkt ihrer Reife zur Befreiung von der Körperlichkeit bezeichne. Für die kynische und kyrenaische Schule bildete die Frage kein wesentliches Moment des ethischen Systems. Einer der Stifter der ersteren soll die vieldeutige Aeusserung gethan haben, man müsse entweder Verstand oder einen Strick haben (Plut. M. 1039 f; Diog. L. 6, 24); unter den Anhängern der letzteren herrschten völlig entgegengesetzte Meinungen, denn Hegesias empfahl den Selbstmord eifrig und überredete dazu viele seiner Anhänger[46], während Theodoros ihn unter allen Umständen verwarf, selbst wenn er im Interesse des Vaterlandes geschah (Diog. L. 2, 98; Stob. 119, 16). Die Epikureer gestatteten ihn bei mässigen Leiden nicht, empfahlen ihn aber bei unerträglichen[47]. Am meisten Bedeutung gewann das Problem in der stoischen Ethik, denn nach dieser beruhte die Freiheit des Weisen von allem Aeusseren zum Theil auf der Möglichkeit seines freiwilligen Ausscheidens aus dem Leben. Die grosse Anzahl von nichts weniger als tadelnden Ausdrücken, welche sie dafür in Bereitschaft hatten und von welchen der ‚vernunftgemässe Herausführung' — εὔλογος ἐξαγωγή — der bekannteste ist[48], ist für ihre Auffassung ebenso bezeichnend wie dass sie die Aufopferung des Lebens für das Vaterland oder die Freunde von dem Selbstmorde aus eigenem Interesse nicht unterschieden. Die bei Diogenes von Laerte (7, 130) und Plutarch (M. 1039 e. f. 1042 d. 1063 d) ausserhalb ihres Zusammenhanges überlieferten Aeusserungen älterer Stoiker, des Zenon und Chrysippos, lassen die Motivirung, welche sie ihren Sätzen gaben,

nur sehr unvollkommen erkennen; dafür sind uns von denen der römischen Kaiserzeit, einem Seneca, Musonius, Epiktet, Marc Aurel, um so vollständigere Auseinandersetzungen erhalten. Obwohl sie nicht in allen Einzelheiten übereinstimmen, laufen sie doch sämmtlich darauf hinaus, dass der Weise das Leben zu beschliessen hat, wenn ihm die Verfolgung dessen, was demselben Werth giebt, dauernd unmöglich geworden ist [49]); ist ein solcher Zustand eingetreten, so muss er den Körper ebenso verlassen wie man ein unbewohnbar gewordenes Haus verlässt. Einzig Epiktet giebt diesem Gedanken eine religiöse Wendung, indem er das Vorhandensein eines solchen Anlasses als einen Fingerzeig der Gottheit betrachtet, dass es Zeit sei sich von den Banden der Leiblichkeit zu befreien; im Uebrigen zeigt sich gerade an diesem Punkte sehr deutlich die Neigung des Systems das Individuum aus den realen Zusammenhängen des Daseins loszulösen. Die logische Inconsequenz, welche darin liegt, dass es alle Dinge ausser der Tugend für gleichgültig erklärte und dennoch solche gleichgültige Dinge zu einem hinreichenden Motive des Selbstmordes machte, eine Inconsequenz, welche besonders stark bei Chrysippos hervorgetreten zu sein scheint, ist ihm oft entgegengehalten worden, im Alterthume vornehmlich von Plutarch in der Schrift über die Widersprüche der Stoiker (1042 a — e) und in der über die allgemeinen Vorstellungen (1063 c — 1064 c). Ein in neuerer Zeit gemachter Versuch das System durch die Auffassung zu vertheidigen, dass es einzig dem vollendeten Weisen die Selbstentleibung in dem Falle gestattete, dass bei Fortsetzung seines Lebens seiner Tugend Gefahr drohte [50]), muss als misslungen betrachtet werden; eher dürfte die auf die Andeutungen Plutarch's gestützte Ansicht das Richtige treffen, dass es in seinen Consequenzen dazu führte das Leben selbst zu den gleichgültigen Dingen zu rechnen [51]). Thatsache ist, dass der Selbstmord bei den Anhängern der Stoa ebenso wie bei den ihnen vielfach verwandten Kynikern häufig vorkam, auch wenn die geschäftige Erfindsamkeit der Litteraturanekdote die Zahl der Beispiele ein wenig vermehrt haben sollte, und diese thaten im Einklange mit ihrer Theorie, was ein Akademiker nur im Widerspruche mit der seinigen thun konnte. Es sollen von griechischen Stoikern Zenon, Kleanthes, Antipater von Tarsos und Eratosthenes, von Kynikern Diogenes, Metrokles, Menippos, Demonax und Peregrinus Proteus, von Akademikern Speusippos und Kleitomachos ihrem Leben freiwillig ein Ende gemacht haben, wobei meistentheils ein unerträglicher Krankheitszustand als Ursache angegeben

wird [52]). Der hauptsächlichen Differenz der Schulmeinungen diente das Geschichtchen zum Ausdruck, dass der Akademiker Karneades einmal einen Becher mit Schierlingstrank und einen anderen mit Honigwein gemischt und den ersteren symbolisch den Stoikern kredenzt, den letzteren selbst ausgetrunken habe (Stob. 119, 19); wie sehr aber in der That die Frage nach den Grenzen der Zulässigkeit des Selbstmordes in der nachklassischen Periode die Gemüther beschäftigte und wie verschieden sie beurtheilt wurde, sieht man recht klar an dem, was Plutarch in der Lebensbeschreibung des Kleomenes (31) über ein Gespräch dieses Königs mit seinem Freunde Therykion berichtet. Kleomenes will nach der Niederlage bei Sellasia sich nach Aegypten wenden um die Hülfe des Ptolemäos gegen die makedonische Macht anzurufen. Therykion behauptet, dass die Anrufung des Ptolemäos eine ebenso schimpfliche Abhängigkeit begründen würde wie die Unterwerfung unter Antigonos, fasst deshalb den Entschluss einer solchen Schmach durch freiwilligen Tod zu entgehen und fordert den Kleomenes auf seinem Beispiele zu folgen; dieser erwidert, dass die bloss das persönliche Interesse berücksichtigende Flucht aus dem Leben, wenn dasselbe dem Vaterlande noch nützlich sein könne, ein schlimmeres Zeichen von Feigheit sei als die Flucht in der Schlacht und dass Selbstmord nur als That, nicht als Mittel zur Vermeidung der That für berechtigt gelten könne; allein keiner von beiden bekehrt den anderen zu seiner Ansicht. Wiederum etwas verschieden von beiden dachte Polybios, der es für ebenso unedel erklärt ohne das Bewusstsein einer persönlichen Schuld bloss um der von den Gegnern gewonnenen Macht willen freiwillig aus dem Leben zu scheiden als im Widerspruch mit den Geboten des Ehrgefühls an demselben zu hangen (30, 7, 8) [53]).

Dass vorzugsweise die Stoiker den Selbstmord zum Gegenstande der Untersuchung machten und seine Berechtigung vertraten, steht mit der allgemeinen Tendenz ihres Systems in engem Zusammenhange; denn in ihren Augen bildete die Rücksicht auf religiöse Ordnungen oder auf die bürgerliche Gesellschaft keine Schranke, welche von der Vernichtung des eigenen Lebens zurückhalten konnte, wenn dessen Ziel, die Selbstbefriedigung des Weisen, nicht mehr erreichbar schien. Ueberhaupt aber ist die Art, in welcher sie gleichwie die Kyniker das auf sich ruhende Individuum in den Mittelpunkt der ethischen Betrachtung stellten, von der grössten Tragweite. Wenn wir dieses Kapitel mit dem Ausdrucke des Zweifels beginnen mussten, ob das

Volksbewusstsein wirklich Pflichten des Menschen gegen sich selbst kannte, so gab es dagegen für die beiden genannten Schulen strenggenommen keine anderen als solche, weil sie jedes Thun wie jedes Unterlassen einzig darauf ansahen, in wie weit es die tugendhafte Selbstbefriedigung des Weisen fördert. Dass die Gleichgültigkeit der Kyniker gegen Familie und Staat und ihre Nichtachtung der Sitte hierin wurzeln, ist augenscheinlich, aber auch bei den Stoikern ist jener theoretische Ausgangspunkt keineswegs ohne Einfluss auf die praktischen Lebensforderungen. Wenn sie das Trachten nach Ehre und Ansehen verwerfen, wenn sie den Standpunkt des Weltbürgerthums einnehmen, wenn sie selbst den sonstigen Abscheu ihrer Nation gegen Verbindungen zwischen nahen Blutsverwandten nicht theilen mögen [54]), so äussert sich darin durchweg das Streben den Menschen von seinen gegebenen Existenzbedingungen loszulösen und auf sich zu stellen. Und wo ihr System auf seine vollen Consequenzen geführt wird, da erstreckt sich diese Loslösung auch auf alle gemüthlichen Beziehungen, wie es das Encheiridion des Epiktet, dessen Standpunkt sich hierin mit dem Seneca's und Marc Aurel's nicht völlig deckt, mit Schärfe zum Ausdruck bringt. Alles fern zu halten, was die Seelenruhe des Weisen stören kann, ist danach die oberste Lebensrücksicht. Nicht genug, dass man nach ihm über den Verlust der Frau oder eines Kindes ebenso wenig trauern darf wie über den eines anderen Besitzthums (26; vergl. 18); auch über eine Vergehung des Sohnes darf man sich nicht aufregen, weil an der Bewahrung der eigenen Seelenruhe mehr gelegen ist als an seiner Fehlerhaftigkeit (12, 1. 14, 1), und wenn Andere von Missgeschick heimgesucht sind, so darf man ihnen zwar zum Schein Theilnahme äussern, aber sich ja nicht etwa zu innerem Mitgefühl hinreissen lassen (16). Auch würde es irrthümlich sein zu meinen, dass der phrygische Freigelassene hiermit nur eine ganz einseitige Uebertreibung des Systems vorträgt und mit ihr allein steht; denn wir begegnen ähnlichen Anschauungen sogar in der Schrift Plutarch's über die Gemüthsruhe, obwohl deren Verfasser persönlich kein Anhänger der Stoa war [55]). Ganz in Uebereinstimmung mit dem, was Epiktet in Betreff des Verhaltens gegen den fehlenden Sohn verlangt, empfiehlt dieser unter Hinweisung auf die Beispiele des Spartanerkönigs Agis und des megarischen Philosophen Stilpon, dass man sich durch Untreue der Frau oder durch Ausschweifungen der Tochter nicht aus dem Gleichgewicht bringen lasse (467 f. 468 a) [56]). Unserer heutigen Art zu empfinden

ist die von dem Redner Isäos erwähnte Mutter, die im Tempel der Eileithyia über ihren ungerathenen Sohn klagt (s. oben S. 138), um Vieles sympathischer als der so urtheilende Weise; aber zugleich begreifen wir angesichts solcher Folgerungen um so leichter die Abneigung, auf welche die Denkart des letzteren auch im Alterthume mannigfach stiess. Ein wichtiger Spiegel derselben sind die Schriften Lukian's von Samosata. Zwar geht dieser in der Hauptsache nur darauf aus die Hohlheit, Heuchelei und Gewinnsucht der Personen zu geisseln, welche zu seiner Zeit aus dem Reden von Tugend und Weisheit ein Gewerbe machten, und er hat sogar seinen Fischer in der ausdrücklichen Absicht verfasst das Missverständniss abzuwehren, als ob er für deren Treiben ihre philosophischen Schulen an und für sich verantwortlich mache, allein unverkennbar ist ihm doch auch die ethische Grundauffassung zuwider, welche sie vertreten. Wenn er seinen Parasiten ausführen lässt (Paras. 52. 53), dass sich dem Ideale des vollkommenen Weisen niemand mehr nähere als der Schmarotzer, der über nichts Zorn oder Trauer empfinde und weder nach Ansehen trachte noch eigenen Besitz oder einen eigenen Familienstand erstrebe, so enthält diese komische Kritik des kynischen und stoischen Standpunktes ein zu starkes Moment der Wahrheit um bloss für den augenblicklichen Ausbruch einer übermüthigen Laune genommen zu werden [57].

Dass das Moralprincip der Epikureer sich von dem der Stoiker im Grunde weniger unterscheidet als es auf den ersten Blick scheint, indem die Lust oder, wie man das griechische Wort — ἡδονή — vielleicht noch passender übersetzen kann, das Behagen der ersteren mit der Selbstgenügsamkeit der letzteren innerlich nahe verwandt ist und fast nur auf eine mildere Fassung desselben Gedankens hinausläuft, ist oft bemerkt worden. Allein die Gewohnheit den Ausgangspunkt aller ethischen Forderungen in dem isolirt gedachten Individuum zu suchen wurde überhaupt immer allgemeiner, je mehr die Bedeutung jener realen Mächte, die in der klassischen Zeit die hellenische Gesellschaft zusammenhielten, im Bewusstsein zurücktrat. Eine Folge hiervon ist die bereits bei Besprechung der ethischen Terminologie (Bd. 1, S. 336) berührte Thatsache, dass als umfassender Ausdruck des moralischen Lobes ein Wort häufig wird, welches eigentlich ein sorgfältiges Halten auf sich selbst, ein geflissentliches Vermeiden jeder Preisgebung der eigenen Würde bezeichnet, nämlich das Adjektiv 'hochherzig' — μεγαλόψυχος — [58]), und es ist für unsern Zweck von

Wichtigkeit die Anwendungen desselben etwas näher in das Auge zu fassen. Die vollständigste Belehrung darüber verdanken wir dem Aristoteles.

Nach dem, was der genannte Denker in der Analytik (97 b 15—25) auseinander setzt, fällt unter jenen Begriff ebensowohl derjenige, der wie der zürnende Achilleus, der sich selbst tödtende Aias, der zum Landesfeinde übergehende Alkibiades gegen eine ihm widerfahrene Kränkung mit Aufopferung selbst der höchsten anderen Rücksichten reagirt, als derjenige, der sich gegen alle äusseren Dinge und allen Wechsel von Glück und Unglück gleichgültig verhält, weil er darüber erhaben ist; allein es gelingt dem Stagiriten nicht für das Räthsel dieser Doppelbedeutung eine reine Lösung zu finden. Von unserm Standpunkt aus werden wir sie darin zu suchen haben, dass es dem Hochherzigen wesentlich ist Alles seiner persönlichen Würde nachzusetzen, dass aber der Inhalt derselben sich je nach seiner Lebensanschauung verschieden bestimmt: ist ihm das Ansehen bei seinen Mitbürgern ein hohes Gut und jede Unbill eine empfindliche Erniedrigung, so muss er seinen ganzen Eifer darauf wenden jenes zu erhalten und diese abzuwehren; wird er von beiden innerlich nicht berührt, so beweist er durch ihre Nichtachtung seinen wahren Werth. So kann die Hochherzigkeit ebenso in dem einen Sinne für den ehrliebenden Bürger der athenischen Demokratie wie in dem andern für den tugendstolzen Kyniker oder Stoiker das grösste Lob sein, und es kann nicht überraschen, dass sie in dem ersteren bei attischen Schriftstellern des vierten Jahrhunderts mehrmals beinahe gleichbedeutend mit der Ehrliebe erscheint (Xen. Hell. 6, 1, 9; Isokr. 9, 3; Dem. 18, 68. 23, 205). Allein Aristoteles hat dieser Eigenschaft auch in der Tugendentabelle seiner nikomachischen Ethik (B. 4, Kap. 7—9) einen Platz gegeben, und hier hat sie eine Form, welche sich mit keiner der beiden eben erwähnten völlig deckt, aber mit jeder Einiges gemein hat. Sie wird als die rechte Mitte zwischen der ‚Engherzigkeit' oder, wie sie vielleicht noch besser wiedergegeben werden kann, ‚Kleinsinnigkeit' — *μικροψυχία* — und der ‚Aufgeblasenheit' — *χαυνότης* — behandelt. Als das Wesentliche tritt hervor, dass der Hochherzige sich selbst grosser Dinge für werth hält, wobei jedoch seine Berechtigung zu solchem Glauben die Voraussetzung ist, und dass hieraus seine Gleichgültigkeit gegen Alles ausser ihm entspringt, während der Aufgeblasene aus Selbstüberschätzung mehr, der Kleinsinnige aus Selbstunterschätzung weniger für sich verlangt als ihm zukommt.

Er freut sich, obwohl er hauptsächlich auf die Ehre gestellt ist, doch nur mässig über die ihm erwiesenen Ehrenbezeugungen, weil er sie als ihm gebührend, ja zum Theil als hinter dem ihm wirklich gebührenden zurückbleibend ansieht, und betrachtet sie vollends, wenn sie von gewöhnlichen Menschen kommen oder die Anlässe geringfügige sind, mit Gleichgültigkeit; in seinem Benehmen prägt sich aus, dass er durch nichts zu lebhaftem Eifer entzündet wird. Man sieht, dass dieser Hochherzige dem der ersten in der Analytik erwähnten Form insofern nahe steht, als er gleichfalls nach Ansehen bei Anderen verlangt, aber dem der zweiten insofern, als er auf die einzelnen Kundgebungen ihrer Achtung geringen Werth legt und überhaupt von allem Aeusseren nur wenig berührt wird. Seine Würde ist dem stoischen Tugendbewusstsein verwandt, unterscheidet sich jedoch von ihm dadurch, dass die Geltung bei den Mitmenschen in sie mit eingeschlossen ist: so bildet sein Ideal gleichsam ein Mittelglied zwischen dem des attischen Bürgers und dem des Stoikers. Die nähere Ausführung dieses Charakters in der nikomachischen Ethik hat deshalb ein ganz besonderes Interesse, weil von ihm fast Alles geschieht, was nach dem von uns in diesem Kapitel Dargelegten die Volksanschauung als Pflicht des Menschen gegen sich selbst forderte. Er hat vornehmlich eine richtige Selbstkenntniss und verlangt in Folge derselben den ihm gebührenden Platz im Leben und die ihm gebührenden Ehren, während der Kleinsinnige und der Aufgeblasene dadurch fehlen, dass jener seine Bedeutung und sein Können unterschätzt, dieser es überschätzt (1125 a 22. 28); er ist als Freund wie als Feind offen und überhaupt in allen Beziehungen wahrhaft, weil seine Würde es erheischt und seine Seele keine Furcht kennt (1124 b 26 — 30); er bewahrt durchweg eine angemessene äussere Haltung (1125 a 12 — 16); er zeigt Vorliebe für das Schöne und zieht es gern dem Nützlichen vor (1125 a 11). Und wie diese Seiten seines Wesens auch dem modernen Betrachter sympathisch sind, so ist es nicht minder sein verhältnissmässiger Gleichmuth gegenüber dem Wechsel von Glück und Unglück (1124 a 14), seine Todesverachtung in Gefahren (1124 b 8), seine Leutseligkeit im Verkehre (1124 b 18 — 23)[59], seine Neigung sich bloss um des grossen Gegenstandes willen zu regen (1124 b 24—26), sein geringer Geschmack an dem Gerede über Andere (1125 a 5 — 9); auch dass er Wohlthaten sehr ungern annimmt und dann im höchsten Maasse bestrebt ist sie in der Erwiderung zu übertreffen (1124 b 9 — 12), ist nur Ausfluss einer uns fremdartigen, aber echt

nationalen Empfindungsweise (s. oben S. 353). Allein mit allem Erwähnten verbindet sich ein eigenthümlich Abstossendes. Es ist in diesem Charakter nichts von dem Gefühle für die dem Einzelnen gesetzte Schranke und für die Nothwendigkeit der Innehaltung des Maasses zu finden, welche das ältere Griechenthum forderte; vielmehr beruhen alle seine leuchtenden Eigenschaften auf der Grundlage eines starken Glaubens an sich selbst und einer ebenso starken Menschenverachtung. Nimmt man hinzu, dass er im Widerspruche mit der sonst von den Griechen anerkannten Regel (s. oben S. 297. 305 fgg.) empfangener Wohlthaten nur ungern, aber solcher, die er Anderen erwiesen hat, gern gedenkt (1124 b 12—17), so ist man geneigt sich zu fragen, ob der Philosoph wirklich alle Züge des von ihm entworfenen Bildes als lobenswerth hat angesehen wissen wollen. Die Erklärung liegt wohl theilweise in der beschreibenden Anlage der aristotelischen Sittenlehre, mit der es durchaus verträglich ist, wenn in der ausgeführten Schilderung des Tugendhaften einer bestimmten Gattung auch diejenigen Schattenseiten Platz finden, die mit seinen Vorzügen gewöhnlich verwachsen sind; ausserdem ist nicht zu übersehen, dass der Stagirit als die Grundlage der Hochherzigkeit eine durchaus hervorragende Tüchtigkeit verlangt und dadurch die Fälle, in denen von ihr die Rede sein kann, sehr einschränkt. Wie man indessen hierüber auch urtheilen möge, seine für uns befremdende Menschenverachtung theilt der Hochherzige mit dem Kyniker und dem consequenten Stoiker, und sie berührt nur deshalb bei ihm unangenehmer als bei diesen, weil er von denen, die er geringschätzt, für sich selbst Anerkennung verlangt. An sich erklärt sie sich leicht, denn sobald alle Forderungen auf den persönlichen Werth des Individuums begründet wurden, schien dieser um so eindringlicher hervorzutreten, wenn er an dem Unwerthe anderer gemessen werden konnte.

An die Stelle der republikanischen Stadtgemeine, welche das Gefühl der Pflichten gegen ihre Schutzgötter, gegen die vorangegangenen Lieben, gegen die Familie, gegen die Mitbürger, gegen die hülfesuchenden Fremden in den Gemüthern wach hielt, trat sehr allmählich die höhere Gemeinschaft der Menschheit; in dem Uebergangsstadium, in welchem die Bedeutung jener dem Bewusstsein entschwunden, die dieser noch nicht erkannt war, gewannen jene Auffassungen Einfluss und Verbreitung, welche den Einzelnen auf die ihn umgebende Welt gleichgültig herabschauen, ihn die Richtschnur seines Handelns in sich selbst finden liessen. Unleugbar ist, dass die Stoa aus solcher

Betrachtungsweise eine nicht geringe Summe sittlicher Kraft geschöpft hat; aber nicht immer und nicht in allen ihren Mitgliedern ist sie dabei stehen geblieben. Es waren ihre Anhänger in der römischen Kaiserzeit, welche auf heidnischem Boden den Gedanken der brüderlichen Zusammengehörigkeit aller Menschen zur Geltung brachten. Weiten Herzens glaubten sie das gesammte Geschlecht mit gleicher Liebe umspannen zu können; wärmer als sie hatte der Athener der Blütezeit die ihn zunächst angehenden Verhältnisse erfasst: die Vereinigung jener Weite und dieser Wärme ist ein Ideal, nach dessen Verwirklichung zu streben der christlichen Welt obliegt.

Anmerkungen.

ZWEITES BUCH.

ERSTES KAPITEL.

1) Vergl. S. 266. 267 und S. 350.

2) Vergl. Bd. 1, S. 215. 216. 307 und Bd. 2, S. 239. 240.

3) Vergl. über diese im Uebrigen Bd. 1, S. 232. 233.

4) So namentlich noch Kallim. Epigr. 25; Aristän. 2, 20; Diogenian. 3, 37; andere Stellen s. Paroemiogrr. gr. I, 221. In der von Ch. Graux in der Revue de philologie 1877, S. 212—247 herausgegebenen Schrift des Chorikios wird ausserdem noch (S. 218) folgender Vers eines unbekannten Dichters angeführt: μὴ δείμαινε θεούς, ἐράων ἤν ψεῦδος ὀμόσσῃς.

5) Vergl. Lasaulx, Studien des classischen Alterthums S. 200; K. F. Hermann, Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterthümer §. 22, N. 8; Becker, Charikles (herausgegeben von K. F. Hermann) Bd. 1, S. 153. 154.

6) Sehr viel oberflächlicher ist dieser Gegenstand in der Rhetorik des Anaximenes Kap. 17 behandelt.

7) Was es mit der Unterscheidung zwischen ἐπιορκεῖν und βλάπτειν τοὺς ὅρκους, die das Scholion zu Il. Γ, 276 dem Aristoteles beilegt, für eine Bewandtniss hat, lässt sich nicht wohl ermitteln, da das dort Mitgetheilte aus dem Zusammenhange gerissen und in seiner Vereinzelung unverständlich ist.

8) Vergl. über die zahlreichen Anführungen der euripideischen Stelle Valckenaer's Anmerkung zu derselben und Markland zu Maximus Tyrius diss. 40. S. insbesondere Pl. Theaet. 154 d. Conv. 199 a; Athen. 3, 122 b; Cic. de off. 3, 29, 108; Lukian vit. auct. 9; Suid. s. v. μῶρος.

9) Vergl. über den Eid überhaupt Lasaulx, Studien d. cl. Altths. S. 177—207; Nägelsbach, nachhomerische Theologie S. 241—245; Schömann, griechische Alterthümer Bd. 2, dritte Aufl., S. 267—278. Ueber seine ursprüngliche Bedeutung als eventuelle Selbstverfluchung ist früher Bd. 1, S. 88—90 gehandelt worden.

10) Vergl. Bd. 1, S. 13 und S. 138. 139.

11) Zu den angeführten Worten bemerkt F. A. Wolf: *Sententia ipsa quam est vera, quam generosa, quam Christiano homine digna! Quanto minus malorum vidisset orbis, si semper homines ab ista calumnia religionis abstinuissent!*

12) Vergl. Bd. 1, S. 64.

13) Eine entfernte Verwandtschaft hiermit hat auch der Mythos von Marsyas, der geschunden wurde, nachdem er von Apollon im musikalischen Wettkampfe besiegt worden war; allein sein ursprünglicher Sinn ist doch ein anderer, denn eigentlich ist wohl Marsyas ein Gott so gut wie Apollon und jener der Repräsentant des phrygischen Flötenspiels, dieser der des echt hellenischen Kitharspiels.

14) Aus Schol. Il. B, 336 geht hervor, dass der Kampf des Herakles in Pylos, bei welchem er Ares, Hades und Here verwundete (Hes. sc. Herc. 359;

Apollod. 2, 7, 3; Schol. Il. E, 392), in den Eöen behandelt war; in dem unter dem Namen des Schildes des Herakles erhaltenen Theile dieses Gedichts verwundet Herakles den Ares noch einmal (458—462).

15) Vergl. über die im Laufe der Zeit in Griechenland immer häufiger werdenden Apotheosen Welcker, griechische Götterlehre Bd. 3, S. 299—311, über die im Text erwähnten Vorgänge in Athen A. Schäfer, Demosthenes und seine Zeit 3, 1, 285. 317. 329, und Zeller, die Philosophie der Griechen, dritte Aufl., Th. 2, Abth. 2, S. 38.

16) Vergl. v. Limburg-Brouwer, histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs t. VIII, p. 293. 294; Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 202.

17) Offenbar sind hier die Berichte des Diodor (13, 6) und Pausanias (10, 28, 3), welche den Nikias sich des Tempels bemächtigen lassen ohne ihn zu berauben, durchaus unglaubwürdig; vergl. Grote, Geschichte Griechenlands Bd. 4, S. 171 der deutschen Uebersetzung.

18) Vergl. Bähr's Anmerkung zu Herodot 5, 102; Wecklein, über die Tradition der Perserkriege S. 21—31.

19) Vergl. Markhauser, Polybius S. 10. 106.

20) Vergl. über die meteorologischen Ansichten des Anaxagoras Zeller, Philos. d. Grr., dritte Aufl., Th. 1, S. 820—822. In Betreff der im Text erwähnten Processe der Philosophen mag hier im Allgemeinen auf Schömann, gr. Altthh. 2, 584—588, in Betreff des Processes des Protagoras insbesondere auf Frei, quaestiones Protagoreae 63. 64, in Betreff des Processes des Aristoteles auf Zeller, Philos. d. Grr. 2, 2, 37. 38 verwiesen sein.

21) Hierfür vergleiche man das in K. F. Hermann's Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterthümer §. 27, in Nägelsbach's nachhomerischer Theologie S. 196—200 und in Schömann's griechischen Alterthümern Bd. 2, S. 250—256 zusammengestellte reichhaltige Material.

22) Eine Anzahl solcher Beispiele hat Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 219, zusammengestellt. Besonders beachtenswerth ist auch der bei Diodor 13, 102 erzählte Fall, wo Diomedon, einer der Feldherren, die den Seesieg bei den Arginusen gewonnen hatten, trotz seiner Verurtheilung in Athen darauf dringt, dass das dem Zeus, dem Apollon und den Eumeniden gethane Gelübde erfüllt werde.

23) Vergl. hierüber Steinhart in H. Müller's Uebersetzung des Platon Bd. 1, S. 519.

24) In Betreff des eigentlichen Sinnes dieser Ausdrücke möge auf das im vierten Kapitel des ersten Buches Ausgeführte verwiesen sein.

25) Es ist von Interesse zu beobachten, wie nahe sich mit diesem Grundsatze des Sokrates die Ausführungen Schleiermacher's in der Predigt über das Gebet (Predigten Bd. 3, Berlin 1843, S. 59—70) berühren.

26) Vergl. Schömann im Commentar zu Isäos S. 387; Welcker, gr. Götterl. 2, 203. 204.

27) Vergl. Nägelsbach, homerische Theologie, zweite Aufl., S. 216; Schömann, gr. Altthh. Bd. 2, S. 258, und in Betreff des Euripides Lübker, zur Theologie und Ethik des Euripides S. 12. 13.

28) S. Dodone et ses ruines par C. Carapanos pl. 34—36.

29) Man vergleiche die Stellen des Demosthenes 6, 37. 8, 49. 9, 54. 14, 39. 18, 1. 18, 324. 20, 167. 21, 108. 23, 5. 35, 40. 36, 51. 36, 53. 36, 61. 43, 68. 54, 41. 55, 9. 55, 35 sowie die des Antiphon 6, 40, des Lykurgos 1, des Aeschines 1, 70. 3, 156; mit den dort gebrauchten nahe verwandt sind auch die Formeln νὴ τὸν Ἡρακλέα καὶ πάντας θεούς Dem. 18, 294, ὦ γῆ καὶ θεοί Dem. 18, 294. 22, 78. 24, 186 und μὰ τὸν Δία καὶ τὸν Ἀπόλλω καὶ τὴν Δήμητρα Pseudodem. 52, 9 (vergl. G. H. Schäfer, apparatus criticus ad Demosthenem 1, 802; Mätzner zu Antiphon 6, 40; Blass, die attische Beredsamkeit 3, 1, 153). Die davon abweichenden Schwurformeln νὴ τοὺς θεοὺς καὶ τὰς θεάς und πρὸς τῶν θεῶν καὶ δαιμόνων in der Rede gegen Phänippos §. 6 und §. 17 werden zu den Merkmalen der Unechtheit dieser Rede gerechnet, s. G. H. Schäfer, appar. crit. ad Dem. 5, 67; A. Schäfer, Demosthenes und seine Zeit 3, 2, 284; dass indessen auch die echt demosthenischen von den Nachahmern des grossen Redners nicht unbe-

achtet geblieben sind, zeigen die erste Rede gegen Aristogeiton (13. 31. 65), die gegen Zenothemis (10. 31) und die zweite gegen Böotos (53).

30) Zahlreiche Beispiele hierher gehöriger Denkmäler sind von E. Curtius in der Archäologischen Zeitung 1867, Nr. 226 besprochen; im Uebrigen sei in Betreff der im Text berührten Weihgeschenke auf K. F. Hermann's Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterthümer §. 20, N. 9 und Schömann's griechische Alterthümer Bd. 2, S. 213—221 verwiesen.

31) Vergl. über das Gebet im Allgemeinen Lasaulx, Studien d. cl. Altthms. 137—156; Nägelsbach, nachhom. Theol. 211—217; Schömann, gr. Altthh. 2, 257—265.

32) Die griechischen Worte lauten: καὶ γὰρ ἄλλως τριῶν ἕνεκα θυτέον τοῖς θεοῖς· ἢ γὰρ διὰ τιμὴν ἢ διὰ χάριν ἢ διὰ χρείαν τῶν ἀγαθῶν· καθάπερ γὰρ τοῖς ἀγαθοῖς ἀνδράσιν οὕτω κἀκείνοις ἡγούμεθα δεῖν ποιεῖσθαι τὰς ἀπαρχάς. τιμῶμεν δὲ τοὺς θεοὺς ἢ κακῶν μὲν ἀποτροπὴν ἀγαθῶν δὲ παρασκευὴν ἡμῖν γενέσθαι ζητοῦντες, ἢ προπεπονθότες εὖ, οὐχ ἵνα τύχωμεν ὠφελείας τινός, ἢ κατὰ ψιλὴν τὴν τῆς ἀγαθῆς αὐτῶν ἕξεως ἐκτίμησιν. Vergl. J. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit S. 103—107, dem wir auch in der Schreibung der Worte in der Hauptsache gefolgt sind.

33) Vergl. G. Hermann's Anmerkung zu Aeschylos' Prometheus V. 498.

34) Dass nicht bloss die im Obigen bereits berührte Partie K. 20—32, sondern der ganze Abschnitt K. 5—32 des zweiten Buches von Porphyrios' Schrift de abstinentia im Wesentlichen aus Theophrastos geschöpft ist, hat J. Bernays nachgewiesen, a. a. O. S. 35 fgg.

35) Auch der im Florilegium Monacense Nr. 243 (vergl. auch Stobaei Floril. recogn. Meineke vol. IV, p. 144) dem Sokrates beigelegte Satz: οἱ τὰ ἀπὸ κακῶν ἔργων εἰς τὰς καλὰς ἀναλίσκοντες λειτουργίας ὅμοιον ποιοῦσι τοῖς ἀπὸ ἱεροσυλίας εὐσεβοῦσι kommt im Wesentlichen auf den gleichen Gedanken hinaus.

36) Vergl. Lobeck, Aglaophamus 1, 625; Nägelsbach, nachhom. Theol. 201; Schömann, Opuscula academica 3, 433.

37) Ueber die Opfer im Allgemeinen, ihre Formen und Gebräuche sei hier auf K. F. Hermann's Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterthümer der Griechen §. 25—28 und Schömann's griechische Alterthümer Bd. 2, S. 221—256 verwiesen.

38) Darum die Wichtigkeit des εὐσχημονεῖν und die Verwerflichkeit des ἀσχημονεῖν beim Gottesdienste, s. Bd. 1, S. 314. 395, Anm. 17. 396, Anm. 30.

39) Vergl. über dieselbe J. Bernays a. a. O. S. 76. 77, dessen Uebersetzung im Text beibehalten ist.

40) Unter den hierher gehörigen Komödien scheinen die Idäer des Kratinos eine der wichtigsten gewesen zu sein; vergl. Bergk, de reliquiis comoediae Atticae antiquae S. 108—111.

41) Nach dem im Text Ausgeführten erscheint es nicht begründet, wenn Schömann (Opusc. acad. 3, 428—438) nach dem Vorgange Lobeck's (Aglaoph. 1, 664—670) die Angabe des Josephos über ein die Einführung fremder Götter in Athen verbietendes Gesetz für irrthümlich erklärt; vielmehr ist hier die Ansicht K. F. Hermann's (gottesd. Altthh. §. 10, N. 10) die richtigere. Wenn das Scholion zu Aristophanes' Plutos V. 431 das Schicksal jenes Metragyrten, der die Mysterien der grossen Mutter in Athen einführte, und seine Verhöhnung der eleusinischen Mysterien aus Wahnsinn erklärt, so ist das nur eines unter den vielen Merkmalen eines höchst unzuverlässigen Pragmatismus, der sich bei den Gewährsmännern jener Scholien geltend machte; zuzugeben ist einzig, dass das Zeugniss des Servius zu Vergil's Aeneis 8, 187 keine Bedeutung hat.

42) S. über dasselbe Bd. 1, S. 167. 377, Anm. 3.

43) Beispiele der letzteren Art bieten die Berufungen der Phliasier und der Mantineer auf ihre ἐκεχειρίαι bei Xenophon Hell. 4, 2, 16. 5, 2, 2.

44) Dass auch diese zu den von Staatswegen befragten Orakeln gehören konnten, zeigen besonders die Incubation der spartanischen Ephoren im Pasiphaetempel (Plut. v. Cleom. 7; Cic. de div. 1, 43, 96) und die von dem athenischen Volke beschlossene Sendung des Euxenippos nach Oropos, auf welche sich die Rede des Hypereides für Euxenippos bezieht.

45) Vergl. über die Auslegung der Träume B. Büchsenschütz, Traum und Traumdeutung im Alterthume, Berlin 1868.

46) Fast noch schlimmer als viele der im Text besprochenen μάντεις scheinen die von Aristophanes an zwei Stellen (Eq. 999. Av. 960) verspotteten χρησμολόγοι gewesen zu sein, die aus der Vertreibung alter Orakelsprüche, namentlich solcher des Bakis, ein Geschäft machten. Dass sich in Athen nach dem unglücklichen Ausgange der sicilischen Expedition gegen sie ebenso wie gegen die μάντεις ein grosser Unwille erhob, erwähnt Thukydides 8, 1, 1.

47) Was man sich den Sehern gewöhnlichen Schlages gegenüber wenigstens in späterer Zeit zuweilen erlaubte, darauf wirft eine babrianische Fabel (54) ein helles Licht, in welcher ein Verschnittener von einem solchen darüber Auskunft begehrt, ob ihm Nachkommenschaft beschieden sei.

48) Einige ähnliche Aeusserungen stellt Nägelsbach, hom. Theol. S. 177—180, zusammen.

49) Vergl. über die Orakel und die sonstigen göttlichen Zeichen im Allgemeinen v. Limburg-Brouwer, hist. de la civ. mor. et rel. des Grecs t. VI, p. 1—179. t. VIII, p. 245—250. 290—295; K. F. Hermann, Lehrb. d. gottesd. Altthh. §. 37—41; Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 162—191.

50) Vergl. über diese Seite des griechischen Religionslebens v. Limburg-Brouwer t. VIII, p. 194.

51) Aehnlichen Gedanken geben auch die 30ste und die 48ste Fabel des Babrios Ausdruck.

52) Vergl. Meineke, historia critica comicorum graecorum S. 32.

53) Ueber diesen Unterschied in der Auffassung beider Dichter hat der Verfasser ausführlicher im Rheinischen Museum Jg. 10, S. 333. 334 Anm. gehandelt; vergl. auch das in Pindar's Leben und Dichtung S. 149 Bemerkte. Dass zu den Veränderungen, die Prometheus in dem Zustande der Menschen hervorbringt, das Aufhören der Voraussicht des Todes gehört, ist ein Zug der Sage, der auch in Platon's Gorgias 523 d wiederkehrt.

54) In Pindar's Leben und Dichtung S. 526 ist auf die Möglichkeit hingewiesen, dass nach diesem Mythos die Elpis, aus dem Fasse der Pandora entlassen, den Menschen (mythisch ausgedrückt den Epimetheus) fesselte und der Fesselung die Qualen des Feuers hinzufügte, Prometheus aber die Bande löste und den Brand mit Wasser löschte.

55) Vergl. Valckenaer, animadversiones ad Ammonium S. 45. Auch die Worte Lukian's, diall. mort. 5, 2, πολλὰ κἀκεῖνος εὖ μάλα διαβουκολεῖ αὐτούς, καὶ ἐπελπίζει setzen diese Redensart voraus.

56) Beiläufig mag auch darauf aufmerksam gemacht werden, wie das, was Schleiermacher, Predigten Bd. 3, S. 17. 18, über den nachtheiligen Einfluss der Bilder der Zukunft auf das Handeln sagt, der bei den Griechen vorherrschenden Auffassung der ἐλπίς im Grunde sehr nahe kommt.

57) Durch die angeführte Stelle Antiphon's gewinnt die Meinung Toup's, dass bei Hesychios die Worte βουκολεῖσθαι· χρησταῖς ἐλπίσιν durch ἀπατᾶσθαι zu ergänzen sind, gegenüber der Valckenaer's (s. Anm. 55), wonach sie in βουκολεῖσθαι· χρήσασθαι ἐλπίσιν zu verändern sind, an Wahrscheinlichkeit: scheint es doch fast, als ob man in χρηστὴ ἐλπίς nur den Begriff der Hoffnung im Gegensatze zur Befürchtung, dagegen in ἀγαθὴ ἐλπίς wenigstens vorherrschend den des hoffenden Gottvertrauens gelegt habe. Ein wenig anders gestaltet sich die Bedeutung der letzteren Wortverbindung, wenn sie Kyros bei Xenophon (Kyrop. 1, 5, 13) auf die Hoffnungen anwendet, welche die Seinigen auf ihn setzen. Wie die freudige Hoffnung in der Stelle des Aeschylos Ag. 101 umschrieben war, lässt sich bei der Unsicherheit der Lesart nicht mit Bestimmtheit angeben.

58) Noch Weiteres über die Auffassung der ἐλπίς im griechischen Alterthume bietet die Schrift Theodor Birt's „Elpides, Marburg 1881", in welcher lehrreich nachgewiesen ist, wie häufig die recht eigentlich unter diesen Begriff fallenden Zukunftsbilder der Armen, die sich ein plötzliches Reichwerden erträumen, als Gegenstand poetischer Darstellung gedient haben.

59) Mehrere ähnliche Ausdrücke, welche demüthiges Verhalten bezeichnen

(σιγῇ, πρᾴως und das Adjektiv ταπεινός) hat Autenrieth in der zweiten Auflage von Nägelsbach's homerischer Theologie S. 336 zusammengestellt.

60) Eine reiche Auswahl anderer einschlägiger Stellen aus poetischen und prosaischen Schriftstellern bietet das 108te Kapitel des Stobäos.

61) Vergl. H. Brunn, Geschichte der griechischen Künstler Th. 1, S. 361. 367, und in Betreff einiger Nachbildungen des lysippischen Werkes O. Jahn in: Berr. d. k. sächs. Ges. d. Wiss. 1853, S. 49—59; Brunn im Archäologischen Anzeiger 1857, S. 35; Conze im Archäologischen Anzeiger 1867, S. 73.

ZWEITES KAPITEL.

1) Vergl. Aesch. Ag. 1022—1024; Eur. Alc. 122—129; Pl. Rep. 3, 408 b. c; Schol. Pind. Pyth. 3, 96; Apollod. 3, 10, 3. 4; andere Stellen s. bei Heyne, ad Apollodori bibliothecam observationes S. 281, und bei Tournier, Némésis et la jalousie des Dieux p. 81.

2) Griechische Götterlehre Bd. 1, S. 229—244.

3) Vergl. darüber das im philologischen Anzeiger Bd. 3, S. 408 Bemerkte.

4) Dass die Opfer, welche der Acheloos und der Erasinos empfingen, nicht anders als auf die im Text angegebene Weise verstanden werden können, ergiebt die Art ihrer Erwähnung. Welcher Art die Opfer sind, die nach Herodot 8, 138 die Temeniden in Makedonien dem in der Nähe von Lebäa fliessenden Flusse zum Danke für die Rettung ihrer Vorfahren darbrachten, ist aus dem Ausdruck des Geschichtsschreibers nicht ganz deutlich erkennbar; bei dem Rosseopfer, durch das die Perser den Strymon ehrten (Her. 7, 113), ist allem Anschein nach die von Strabon 15, 732. 733 beschriebene persische Landessitte befolgt worden. Vergl. im Uebrigen über die Formen der Verehrung der Flüsse Welcker, griech. Götterl. 1, 652—655. 3, 44—48.

5) Ueber diese symbolische Bedeutung des Haaropfers vergl. Wieseler in dem Aufsatz über Haaropfer im Philologus Jg. 9, S. 711—715; vergl. ausserdem Bötticher, der Baumkultus der Hellenen S. 92—97; Ussing zu Theophrast Char. 21 und namentlich O. Jahn zu Persius Sat. 2, 70, wo in Betreff der verschiedenen Götter, die durch solche Opfer geehrt werden, reiches Material zusammengestellt ist. Zur Exemplification der den Flüssen dargebrachten Haaropfer sei hier auf die Il. 23, 146; Aesch. Cho. 6; Paus. 1, 37, 2. 8, 20, 2. 8, 41, 3; Philostr. imagg. 1, 7. Philostr. Her. 12, 2 erwähnten Fälle aufmerksam gemacht.

6) Ersteres ist die Ansicht Grote's, Geschichte Griechenlands Bd. 3, S. 14. 15 der deutschen Uebersetzung, Letzteres die Wecklein's, über die Tradition der Perserkriege S. 18—20.

7) Vergl. Welcker, kleine Schriften Th. 3, S. 57—63; griech. Götterl. 3, 67—70; P. Stengel im Hermes Bd. 16, S. 346—350.

8) Der wahre Gedanke, der C. Bötticher's („Der Baumkultus der Hellenen, Berlin 1856") übertriebenen Behauptungen zu Grunde liegt, ist durch das im Text Gegebene auf sein richtiges Maass zurückgeführt; übrigens hatte, wie man sich mit Hülfe des von ihm gesammelten Materials leicht überzeugen kann, die Baumverehrung bei den Römern einen noch viel grösseren Spielraum als bei den Griechen. Vergl. auch Welcker, griech. Götterl. 3, 57—60.

9) Vergl. Schömann, griech. Altthh. 2, 244. 245.

10) Vergl. Lobeck, Aglaoph. 1, 677; Schömann, griech. Altthh. 2, 245.

11) Vergl. die sonstigen Stellen bei Zeller, Philos. d. Grr., dritte Aufl., Th. 1, S. 270, 6. S. 271, 5.

12) Vergl. über alles dieses die ausführlichen Auseinandersetzungen von J. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit, Berlin 1866.

13) Vergl. über denselben Heindorf zu Platon's Protagoras 320 a.

DRITTES KAPITEL.

1) Vergl. über die hier und im Folgenden erwähnten Einzelnheiten die in Friedreich's Realien in der Iliade und Odyssee S. 191—195 und in Nägelsbach's homerischer Theologie S. 247—249 angeführten Stellen.

2) So wenigstens nach der im Ganzen gewiss glaubwürdigen Darstellung des Polybios 5, 10, 4; etwas anders klingt die Sache in der Erzählung des Verfassers des Lebens der zehn Redner 849 a.

3) S. namentlich Diodor 13, 100—102, in dessen Darstellung das auf die Nichtbestattung der Todten gelegte Gewicht mehr hervortritt als in der Xenophon's, Hell. 1, 7. 2, 3, 32. Vergl. Grote, Gesch. Griech. Bd. 4, S. 443 d. d. Uebstzg. Uebrigens liegt — ein Punkt, auf den ich durch Prof. Th. Birt aufmerksam gemacht worden bin — dem Bruchstücke einer Anklagerede, welches E. Egger in den Mémoires d'histoire ancienne et de philologie p. 181—184 aus einem ägyptischen Papyrus herausgegeben hat, das gleiche Motiv zu Grunde wie dem Processe gegen jene Feldherren.

4) Vergl. W. Vischer im Rheinischen Museum Jg. 20, S. 445—448 und Le Blant in: Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres 1872, p. 377—380. Uebrigens gehören die Fälle des Nikophemos und Aristophanes, deren Leichname nach ihrer nach der Darstellung des Lysias (19, 7) rechtswidrigen Hinrichtung nicht aufzufinden waren, und des Hyperbolos, von dem Theopompos (Fr. 103) zu erzählen wusste, dass die attischen Oligarchen seinen Leichnam bei Samos in einen Sack genäht in das Meer geworfen hätten, nicht hierher.

5) Vergl. über die sonstigen Erwähnungen K. F. Hermann, Lehrbuch der griechischen Privatalterthümer §. 73, N. 24, und Becker und K. F. Hermann, Charikles, 2te Aufl., Bd. 3, S. 124.

6) Eigenthümlich ist die dem Epitimides entlehnte Notiz Aelian's (v. h. 4, 7), wonach die Spartaner den Leichnam des Pausanias ursprünglich über die Landesgrenze schaffen liessen, da sie jedoch mit der Darstellung des Thukydides nicht übereinstimmt, so kann sie nur auf einer ungenauen Auffassung des Herganges beruhen.

7) Welcker ist (kl. Schrr. 2, 291 u. ep. Cycl. 2, 238) geneigt diese Vorstellung auf die kleine Ilias zurückzuführen und zu deren Reconstruction zu benutzen, giebt jedoch an einer andern Stelle (kl. Schrr. 2, 504) zu, dass die ganze Sache aus pythagoreischen Begriffen entstanden sein kann. In der That erscheint es als das Wahrscheinlichste, dass jene Vorschrift gegen die Selbstmörder dem Kalchas — denn dieser soll der Urheber des Verbots gewesen sein — in irgend einer Tragödie in den Mund gelegt worden ist.

8) Dass Philostratos (2, 30) in der Beschreibung eines den Opfertod der Euadne verherrlichenden Gemäldes die Bestattung des Kapaneus nach Argos verlegt, gehört zu den rhetorischen Zuthaten, an denen dieser Sophist so reich ist. Nach der alten Sage, wie sie auch Euripides darstellt, wurde Kapaneus an dem Orte seines Todes vor Theben bestattet. — Vergl. im Uebrigen hinsichtlich der im Text besprochenen Behandlung der Selbstmörder und der vom Blitz Erschlagenen K. F. Hermann, Lehrb. d. griech. Privataltthh. §. 62, N. 28; Becker und K. F. Hermann, Charikles 3, 123—125.

9) Dass die Paragraphen 57 und 58 der Rede gegen Makartatos trotz ihrer mehrfachen Uebereinstimmung mit der inschriftlich erhaltenen Urkunde, auf deren hohe Wichtigkeit zuerst U. Köhler im Hermes Bd. 2, S. 27—36 aufmerksam gemacht hat (jetzt CIA Nr. 61), nicht einer unmittelbaren Wiedergabe des alten Gesetzes, sondern einer mit grossentheils gutem Material unternommenen Herstellung ihren Ursprung verdanken, geht am deutlichsten aus der weitgehenden Abweichung ihrer Anordnung von der jener Inschrift hervor; denn die von Köhler (a. a. O. S. 31) zweifelnd ausgesprochene Annahme, dass der Redner selbst die um der Verwandtschaftsgrade willen in Betracht kommenden Stellen heraus-

gehoben und ohne Rücksicht auf die ursprüngliche Reihenfolge die für seinen Zweck wichtigsten vorangestellt habe, beruht auf der Voraussetzung, dass die eingelegten Aktenstücke einen Bestandtheil der alten Ueberlieferung des demosthenischen Textes gebildet haben, und diese widerlegt sich leicht durch die Thatsache, dass sie bei der Zeilenzählung des Codex Σ nicht mitgerechnet werden (s. Ritschl, Opuscc. philol. I, 181). Das Nähere in dieser Beziehung ist von A. Philippi, Jahrbb. f. Philol. u. Pädag. Bd. 105, S. 594. S. 605—607, einsichtig auseinander gesetzt worden; in Betreff der weitschichtigen Litteratur über die in die erhaltenen Reden eingelegten Urkunden ist es vielleicht nicht überflüssig auf die sorgfältige Zusammenstellung bei J. J. Wortmann, de decretis in Demosthenis Aeschinea exstantibus Atticis libelloque Aeschinis S. 2—6, aufmerksam zu machen.

10) Der Verfasser hat in dieser Hinsicht die etwas zu einseitige Auffassung, die er in der Symbola philologorum Bonnensium S. 248 ausgesprochen hatte, bereits im philologischen Anzeiger Bd. 3, S. 299 im Anschluss an die Erörterungen von W. Vischer im Rheinischen Museum Jg. 20, S. 444—452, und von Joh. Müller, die thebanischen Tragödien des Sophokles S. 127—132, richtig gestellt.

11) Vergl. über die Sitten der Bestattung im Einzelnen Becker's Charikles Bd. 3, S. 85—104, wo namentlich auch nachgewiesen ist, dass das Beerdigen der Leichen ebensowohl gebräuchlich war wie das Verbrennen.

12) Vergl. über diese Gebräuche der Keer Welcker, kleine Schriften 2, 502.

13) Die erstere Seite ist von Poppo (nach dem Vorgange von Dukas), die letztere von Krahner (Philologus Jg. 10, S. 508) hervorgehoben worden. Irrthümlich sind alle Auslegungen, welche hier eine Mahnung zur häuslichen Tugend suchen.

14) Aus einer irrthümlichen Auslegung der Stelle Od. 9, 65 ist, wie Nitzsch zu derselben (erklärende Anmerkungen zu Homer's Odyssee Bd. 3, S. 17) überzeugend dargethan hat, die Vorstellung hervorgegangen, die ψυχαγωγία habe darin bestanden, dass man in einem solchen Falle den Verstorbenen dreimal mit Namen rief.

15) Vergl. über die Einzelnheiten dieses Todtencultus Schömann, commentarii in Isaeum S. 222. 223; gr. Altthh. 2, 477. 571—573; Becker, Charikles 3, 115. 120—122.

16) Vergl. die Beispiele bei Lobeck, Aglaoph. 1, 276. 277.

17) Vergl. hierüber und über die Einzelnheiten der sonstigen Trauergebräuche Becker, Charikles 3, 116—120.

18) Vergl. über dieselbe K. F. Hermann, Lehrb. d. griech. Privataltthh. §. 39, N. 33, und Becker, Charikles 3, 113. 114.

19) Nach Suidas a. a. O. war die Form der Klage die ἔνδειξις, eine Angabe, deren Richtigkeit Meier und Schömann, att. Proc. S. 244. 482, bezweifeln. Von demselben Lexikographen wird an zwei Stellen (s. v. ἀποιχόμενα· s. v. παῦε) darauf aufmerksam gemacht, wie die Worte des Trygäos im Frieden des Aristophanes, welche ein weiteres Losziehen des Hermes gegen Kleon abschneiden (648), die Unzulässigkeit des Schmähens Verstorbener zur Voraussetzung haben.

20) Dies bezeichnet das Scholion zu Il. A, 690 durch die Worte: παρ' Ὁμήρῳ οὐκ οἴδαμεν φονέα καθαιρόμενον, ἀλλ' ἀντιτίνοντα ἢ φυγαδευόμενον. Vergl. Lobeck, Aglaoph. 1, 300; Nägelsbach, hom. Theol. 292—294; Schömann, griech. Altthh. 1, 48, und in Betreff der Mordsühne was oben Bd. 1, S. 119—122 und S. 382, Anm. 55—57 bemerkt wurde.

21) Vergl. über dasselbe oben Anm. 9.

22) Vergl. Poll. 8, 65; Harpokration und Etym. M. s. v. ἐπενεγκεῖν δόρυ; Lexicon rhetoricum in Bekker's Anecdotis I, 237, 30. Auch in den Troerinnen des Euripides V. 1148 wird am Grabe des von der Mauer geschleuderten Astyanax eine Lanze aufgestellt, ebenso nach einer bei Harpokration erwähnten attischen Sage am Grabe der von Kephalos unversehens getödteten Prokris.

23) Diese αἴδεσις wird sonst namentlich noch Dem. 21, 43. 23, 72 erwähnt. Ueber das gesammte Verfahren bei der Klage und die Verpflichtung dazu sei hier auf A. Philippi, der Areopag und die Epheten S. 68—84, verwiesen.

24) Anders urtheilt Schömann, antiquitates iuris publici Graecorum S. 297 und gr. Altthh. 1, 499; allein in der von ihm angeführten Stelle Dem. 22, 2 wird gegen den Oheim des Sprechers die Anklage ἀσεβείας nicht deshalb erhoben, weil er den angeblichen Vatermörder vor den Areopag zu ziehen unterlassen hat, sondern deshalb, weil er mit ihm unter einem Dache verkehrt hat.

25) Das Verfahren hiess ἀνδροληψία oder ἀνδρολήψιον und findet im Anschluss an die Stelle des Demosthenes bei den Lexikographen wiederholt Erwähnung; s. Harpokr. s. v.; Poll. 8, 50; BA I, 213; Et. M. 101, 54. Vergl. Meier und Schömann, der attische Process S. 278.

26) Dass dieser Vorstellungskreis den homerischen Gedichten fremd ist, mit deren Auffassung des Todes er durchaus in Widerspruch steht, darüber s. Lobeck, Aglaoph. 1, 302, und Nitzsch, erkl. Anmm. zu Homer's Odyssee Bd. 3, S. 166.

27) Eine Anzahl von anderen Anführungen der Sache s. bei Wyttenbach zu Plutarch a. a. O.

28) S. über dieses μασχαλίζειν oder ἀκρωτηριάζειν Schol. Apoll. Rhod. 4, 477 (zu einer Stelle, in welcher dieses Verfahren bei Gelegenheit der Tödtung des Apsyrtos erwähnt wird); Schol. Soph. El. 445; Suid. s. v. ἐμασχαλίσθη, μασχαλισθῆναι und μασχαλίσματα; Et. M. s. v. ἀπάργματα; Hesych. s. v. μασχαλίσματα. Vergl. Küster zu den drei Stellen des Suidas und Limburg-Brouwer t. VIII, p. 134, der die Sache mit der Vorstellung in Zusammenhang bringt, dass der Todte in der Unterwelt seine körperliche Gestalt und Kleidung behält.

VIERTES KAPITEL.

1) Vielleicht am ausführlichsten setzen die späten Moralphilosophen Musonius und Hierokles bei Stob. 75, 14. 15 die verschiedenen für die Familienerhaltung sprechenden Gründe auseinander.

2) Bei dem im Text Gesagten liegt die von dem Verfasser in Pindar's Leben und Dichtung S. 402—405 entwickelte Auslegung der Stelle zu Grunde, nach welcher mit dem Alkmäon in V. 57 Pindar's eigener Sohn gemeint ist, aber diese ist die einzige dem Sinne und Zusammenhange angemessene: sie ergiebt nicht bloss eine durchaus naturgemässe Gedankenfolge, sondern auch eine völlige Uebereinstimmung mit dem Sprachgebrauche des Dichters, der Pyth. 2, 55 und Pyth. 4, 289 den Namen Archilochos und Atlas ganz ebenso eine bildliche Anwendung giebt wie hier dem Namen Alkmäon und der Ol. 11, 84 und Isthm. 5, 15 das Verbum ἀντιάζειν und Isthm. 2, 2 das Verbum συνάντεσθαι ganz ebenso braucht wie hier V. 59 ὑπαντᾷν. Die ihr entgegenstehende, nach welcher der Heros Alkmäon, dessen Heiligthum als dem Hause Pindar's benachbart gedacht wird, dem Dichter den pythischen Sieg des Aristomenes geweissagt haben soll, lässt unerklärt, erstens weshalb Pindar sich selbst durch die Worte χαίρων δὲ καὶ αὐτός V. 56 dem Amphiaraos vergleichend gegenüberstellt, zweitens weshalb er in einer feierlichen Anrufung Apollon's den Sieg des jungen Freundes V. 64 als die höchste ihm selbst jemals von dem Gotte geschenkte Lebensfreude bezeichnet, und drittens weshalb er die dem Sieger und seiner Familie gewidmeten Ausführungen in ganz unvermittelter Weise durch die auf seine eigene Person bezüglichen Worte V. 67—69 unterbricht.

3) Vergl. über diese Art des Eides Lasaulx, Studien des classischen Alterthums S. 196.

4) In der Stelle des Gastmahls sind die Worte ἀλλ' ὑπὸ τοῦ νόμου ἀναγκάζονται allerdings von neueren Herausgebern angezweifelt, indessen ist es fraglich, ob mit Recht, da sie nicht nothwendig die Beziehung auf ein in Athen bestehendes Gesetz erheischen. (Vergl. die folgende Anm.)

5) Die von Isäos a. a. O. angeführte Bestimmung, nach welcher die Archonten darüber wachen sollten, dass die Familienstämme nicht ausstarben, ist vermuthlich die einzige thatsächliche Grundlage der bei Plutarch (M. 493 e) sich findenden Angabe, der zufolge in Athen den spartanischen ähnliche Gesetze gegen Ehe-

losigkeit bestanden, einer Angabe, welche deshalb so unglaubwürdig ist, weil die uns bekannten Hergänge des attischen Lebens kein einziges Beispiel eines derartigen staatlichen Eingreifens in die Eheschliessung bieten. Eben darum wird man bei der Andeutung Platon's im Gastmahl, von der in der vorigen Anmerkung die Rede war, ebenso wie bei der Erwähnung einer auch ausserhalb Sparta's vorkommenden γραφὴ ἀγαμίου bei Pollux 8, 40 an andere Staaten als Athen zu denken haben. Noch in höherem Grade unglaubwürdig ist, was Plutarch im Leben Solon's Kap. 20 und im Erotikos 769 a von gesetzlichen Bestimmungen Solon's zu berichten weiss, die den geschlechtlichen Verkehr der Ehegatten geregelt haben sollen. Erklärt doch selbst Platon, der sonst ein Freund strenger Staatsaufsicht ist, es in den Gesetzen (7, 789 e) für lächerlich das Verhalten der Schwangeren und das der Wärterinnen während des frühesten Lebensalters der Kinder durch Gesetze regeln zu wollen, wie sie aller Wahrscheinlichkeit nach in Sparta bestanden: in diesem Punkte geht Aristoteles in der Politik (1335 b 14) weiter als er. Vergl. Becker, Charikles 3, 282; anders K. F. Hermann, griech. Privataltthh. §. 29, N. 2, und H. Göll in seiner Bearbeitung des Becker'schen Charikles Bd. 3, S. 342.

6) Bei Cramer, Anecdd. Oxon. III, 193: ἐκτιθέντων γάρ, φησί, Ἀθηναίων τὰ γένη Μεγαρεῖς ἀναιρούμενοι ἔτρεφον.

7) Es ist, wie Grote, griech. Gesch. Bd. 2, S. 79 d. d. Uebstzg. mit Recht bemerkt, schlechterdings unglaublich, dass Sextus Empiricus, Pyrrhon. hypotypp. 3, 211, mit der Behauptung Recht haben könnte, es habe ein Gesetz Solon's den Vätern die Tödtung der Kinder ausdrücklich gestattet, denn dies würde mit dem ganzen Geiste der athenischen Gesetzgebung in Widerspruch stehen. Die Motive, aus denen in der Tragödie ein Laios, eine Tyro, eine Kreusa, eine Alope, eine Auge, eine Melanippe ihre Söhne aussetzen (vergl. Welcker, gr. Tragg. 2, 548), sind zu eigenartig um zu irgendwelchen Rückschlüssen auf das Alltagsleben zu berechtigen, und dass aus der Stelle der platonischen Republik 5, 460 c für die vorliegende Frage nichts geschlossen werden kann, hat Stallbaum zu derselben mit Recht bemerkt. Dagegen ist sehr beachtenswerth, dass im Interesse der Wahrung des richtigen Zahlenverhältnisses der Bevölkerung die Abtreibung der Leibesfrucht so lange, als in ihr noch keine Empfindung sich regt, selbst von Aristoteles (Pol. 1335 b 23) für erlaubt erklärt wird, ohne Zweifel im Anschluss an die eine oder andere bestehende Gesetzgebung. In Betreff der Sitte des Aussetzens vergl. Schömann, antiqq. i. p. Grr. S. 331; K. F. Hermann, gr. Privataltthh. §. 11, N. 6. §. 32, N. 13; Becker's Charikles neu bearbeitet von H. Göll Bd. 1, S. 303. Bd. 2, S. 22—24.

8) Vergl. Valckenaer, animadvv. ad Ammonium p. 26; K. F. Hermann, gr. Privataltth. §. 11, N. 11—13. Dass auch Demosthenes, adv. Boeot. I, 39, eine Hinweisung auf das hier besprochene Recht des Vaters beabsichtigt habe, scheint Valckenaer mit Recht zu bezweifeln.

9) Vergl. Köchly in Prutz' literarhistorischem Taschenbuch 1847, S. 377—379. Anders Rauchenstein, die Alkestis des Euripides, Aarau 1847, S. 12.

10) Auch dem Perserreiche schreibt Xenophon, Kyrop. 1, 2, eine ähnliche Fürsorge für die Jugenderziehung zu, selbstverständlich nur um sein spartanisches Staatsideal auch dort wiederzufinden.

11) S. ausser den im Text angeführten Stellen noch Philo de decal. §. 23; Porphyr. de abst. 3, 11, und vergl. Jacobs zu der Stelle des Aelian und G. Wolff's Anmerkung zu Soph. El. 1058.

12) Vergl. Welcker, gr. Tragg. 1, 255—257; Bernhardy, gr. Litt. 2, 2, 292—294; Soph. tragg. ed. Bergk p. XVII. XVIII; Soph. fabb. ed. G. Dindorf vol. VIII, p. XLII—XLV. Ueber die Klage παρανοίας überhaupt vergl. Meier und Schömann, att. Proc. 296—298.

13) Vielleicht hängt mit der fast religiösen Bedeutung, die hiermit der einmal beigelegte Name erhielt, auch die mehrfach bezeugte Scheu der Dichter der klassischen Zeit im Interesse des Verses den Namen einer Person zu verändern zusammen. S. über dieselbe Meineke, Analecta Alexandr. S. 261; poetarum choliambi S. 139.

14) Vergl. Welcker, gr. Tragg. 3, 1224. Die megarische Sage von Skylla

ist mit Veränderung der Namen auch auf der Insel Taphos lokalisirt worden: hier tritt an die Stelle des Nisos Pterelaos, an die der Skylla Komätho, an die des Minos Amphitryon (s. Apollod. 2, 4, 7).

15) S. O. Jahn, Arch. Ztg. 1847, S. 39, und Dilthey, Arch. Ztg. 1874, S. 88, dem Körte, über Personificationen psychologischer Affekte S. 41, mit Unrecht zu widersprechen scheint.

16) Vergl. Bd. 1, S. 241. 242. S. 392, Anm. 8. Ob etwa auch in den Mythos von Telegonos von dem einen oder andern Dichter eine ähnliche Forderung gelegt worden ist, ist uns unbekannt.

17) Die allerdings auffallende Erwähnung der Klytämnestra in dem Verse Od. 3, 310 kann für eine solche Auffassung zu sprechen scheinen; vergl. Nitzsch, erkl. Anmm. zu Hom. Od. Bd. 1, S. 204. 205.

18) Das aus dem Alkmäon des Theodektes bei Aristoteles Rhet. 1397 b 6 erhaltene charakteristische Fragment lässt übrigens eine bemerkenswerthe Nachahmung dessen erkennen, was Euripides im Orestes 538. 539 den Tyndareos sagen lässt.

19) Vergl. über die Behandlungen der Sage im Epos Welcker, ep. Cyclus 1, 206—210. 2, 380—405; Nitzsch, Beitrr. z. Gesch. d. ep. Poesie d. Grr. S. 449, über die in der Tragödie Welcker, gr. Tragg. 1, 269—285. 2, 575—583. 3, 884. 1056—1058. 1075.

20) Vergl. hierüber das Bd. 1, S. 221. 222 Bemerkte.

21) Vergl. Nägelsbach, hom. Theol. S. 269.

22) Vergl. Verf. Pindar's Leben und Dichtung S. 478.

23) Berr. üb. d. Verhh. d. k. sächs. Ges. d. Wiss., philol.-hist. Cl., 1861, S. 100 fgg.

24) Vergl. über diese Controverse besonders Classen in den Verhandlungen der Kieler Philologenversammlung S. 109—116.

25) Vergl. über Sinn und Interpunktion dieser Stelle, deren herkömmliche Auslegung auf der völlig irrigen Vorstellung beruht, dass αἰδώς Beschämung heissen könne, Verf. Pindar's Leben und Dichtung S. 300. 301.

26) Vergl. über die Begrenzung, in der dieser Grundsatz gilt, de Boor, über das attische Intestaterbrecht S. 1—76. S. auch Buermann im Rhein. Mus. Bd. 32, S. 353 fgg.

27) S. besonders Lukian Timon 17; Alkiphr. 1, 6. Aristän. 1, 19; Isidorus Pelusiota 3, 243. Vergl. Hemsterhuys zu der Stelle des Lukian und Lasaulx, Studien d. cl. Altths. S. 382.

28) S. ausserdem die Anführungen bei Diog. L. 1, 80; Plut. M. 13 f; Schol. Aesch. Prom. 887 und Suid. s. v. τὴν κατὰ σαυτὸν ἔλα, der angiebt, dass Andere den Spruch auf Solon, Chilon oder die delphische Priesterschaft zurückführten. Vergl. Menagius zu der Stelle des Diogenes Laertius.

29) Vergl. Schömann im Commentar zu Isäos S. 233.

30) Auch die Dem. 46, 18 angeführte Gesetzesformel, in der jedenfalls echte Bestandtheile enthalten sind, ist dafür von Bedeutung; anderes Einschlägige s. bei Meier und Schömann, att. Proc. S. 409. Welchen Werth die an die Hochzeit sich knüpfenden religiösen Akte für das gesammte Verhältniss haben, deutet vielleicht am bestimmtesten Platon in den Worten der Gesetze (8, 841 d) an: ταῖς μετὰ θεῶν καὶ ἱερῶν γάμων ἐλθούσαις εἰς τὴν οἰκίαν.

31) Hierauf lässt der Ausdruck der Rede gegen Neära §. 122 schliessen: τὰς μὲν γὰρ ἑταίρας ἡδονῆς ἕνεχ᾽ ἔχομεν, τὰς δὲ παλλακὰς τῆς καθ᾽ ἡμέραν θεραπείας τοῦ σώματος, τὰς δὲ γυναῖκας τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνησίως καὶ τῶν ἔνδον φύλακα πιστὴν ἔχειν. Dass die Ausdrücke ἐγγυᾶν und ἐγγύη sich ihrem eigentlichen Sinne nach nur auf die einer wirklichen Ehe vorangehende Verlobung bezogen, zeigen Stellen wie Dem. 44, 49 und Pl. Gess. 6, 774 e sehr deutlich. Im Uebrigen hat über die Stellung der bürgerlichen Concubinen wohl am richtigsten H. Buermann gehandelt, Jahrbb. f. cl. Philol. Suppltbd. 9, S. 573—582.

32) S. die Stellen (Plut. M. 138 c; Stob. Floril. 69, 23. 74, 61. 85, 17) bei Lasaulx, Studien d. cl. Altths. S. 384.

33) Vergl. Welcker, gr. Götterl. 2, 316 fgg.; Schömann, gr. Altthh. 2, 514 fgg.

34) Dass die Schlusspartie fremdartig ist, ist sowohl von Bernhardy (Grundr. d. gr. Litt. 2, 1, 430) als von Bergk (P. l. gr. 2, 452 der 4ten Aufl.) mit Recht bemerkt worden und drängt sich in der That jedem unbefangenen Leser auf. Freilich ist auch in dem Vorhergehenden offenbar nicht Alles in Ordnung; namentlich sehen das weibliche Gegenbild des Erdklosses und das der Eselin in der Ueberlieferung zu gleichartig aus um neben einander Platz haben zu können und entbehrt das der Füchsin der klaren Charakteristik; aber so weit gehende Aenderungen, wie sie O. Ribbeck (Rhein. Mus. 20, 74—89) vorgenommen hat, sind doch wohl zur Herstellung kaum erforderlich.

35) Mehreres Einschlägige hat Lasaulx, Studien d. class. Altths. S. 399—405, zusammengestellt; Anderes findet sich bei Athenäos 13, 558 e—559 f sowie im 68sten, 69sten und 73sten Kapitel von Stobäos' Anthologion.

36) Bei Val. Rose, Aristoteles pseudepigraphus, Lips. 1863.

37) Δέσποινα γὰρ γέροντι νυμφίῳ γυνή, ein Vers, der mit einer geringen Modification (Δ. γ. γαμοῦντι ν. γ.) auch unter die Monosticha Menander's (129) Aufnahme gefunden hat; der gleiche Gedanke kehrt daselbst als V. 110 in der Form wieder: Γέρων γενόμενος μὴ γάμει νεωτέραν.

38) Man vergleiche z. B. Anaxandrides Fr. 52; Alexis Fr. 289.

39) S. z. B. Ar. Lysistr. 657; Anthol. Pal. 10, 55, 5; Ter. Eun. 5, 7, 4; Pers. sat. 5, 169. Vergl. Meineke, Menandri et Philemonis rell. S. 68.

40) S. Anthol. Pal. vol. II, p. 875 (append. nr. 377); Ovid. Trist. 2, 369; Plut. M. 712 c. Vergl. Meineke, Menandri et Philemonis rell. p. XXVIII. XXIX; G. Guizot, Ménandre p. 316—318.

41) Auf den Einfluss, den diese Veränderung der Sitte auf die Gestaltungen der Kunst übt, hat W. Helbig, Ann. dell' Inst. di corrisp. arch. t. XLI, p. 149—155, aufmerksam gemacht.

42) Vergl. Val. Rose, Aristot. pseudepigr. S. 180—182. 644—654; Aristotelis opera ed. Acad. r. Bor. S. 1507. 1508; Fragmm. Aristotelis coll. Heitz, Par. 1869, S. 153—156; Aristotelis Politicorum l. VIII rec. Susemihl p. LV—LVIII.

43) Dass dasselbe Theophrastos zum Verfasser hat, wie auf Grund der Angabe des Philodemos (vol. Herc. III, col. 7) Schömann, Opuscc. acad. III, 206—243, und Zeller, Philos. d. Grr. 2, 2, 944, annehmen, leidet darum an einer gewissen Unwahrscheinlichkeit, weil dieser Denker in dem, was Hieronymus von ihm mittheilt, die Ehe von einem ganz andern Standpunkt aus beurtheilt (vergl. Göttling, Ἀριστοτέλους Οἰκονομικός praef. p. XIII—XVI). Dass der wesentliche Gedankeninhalt aristotelisch ist, kann keinem Zweifel unterliegen.

44) Vergl. Zeller, Philos. d. Grr. 3, 2, 101. Dass der bei Stobäos 74, 63—65 als Verfasser einer Schrift περὶ γάμου vorkommende Nikostratos einer der Stoiker dieses Namens (s. Zeller 3, 1, 48) sein sollte, dürfte wohl zu bezweifeln sein.

45) Vergl. über diese ῥαφανίδωσις Meier und Schömann, att. Proc. S. 328, Anm. 8, und K. F. Hermann, gr. Privataltthh. §. 29. N. 3, über das Verhalten gegen den Ehebrecher überhaupt Meier und Schömann S. 327—332 und Becker's Charikles Bd. 3, S. 324. 325. Dass eine γραφὴ μοιχείας vor den Thesmotheten angestellt werden konnte, ergiebt sich aus Pollux 8, 40 und Aristoteles Fr. 378. 379. Dass es mindestens als eine Unwürdigkeit galt, wenn der beleidigte Gatte, statt entweder sofort persönlich Rache zu nehmen oder den Weg der gerichtlichen Verfolgung zu betreten, sich mit Geld abfinden liess, lehrt die im Text angeführte Stelle des Lysias sehr deutlich.

46) In dieser Beziehung hat Lasaulx, Studien d. cl. Altths. S. 394, im Gegensatze zu Nägelsbach, hom. Theol. S. 259, und Friedreich, Realien in der Il. und Od. S. 207. 208, die richtige Ansicht entwickelt.

47) Wenn Becker, Charikles 2, 53, dieser Stelle die Beweiskraft abspricht, so ist dagegen zu berücksichtigen, dass die Motive der Briefe Alkiphron's grossentheils aus der attischen Komödie geschöpft sind, und auch die von Meier und Schömann, att. Proc. S. 289, ausserdem beigebrachten Stellen (Schol. Ar. Eq. 399; Lucian bis acc. 26—29; Diog. L. 4, 17) machen die Möglichkeit einer Klage aus solchem Grunde wahrscheinlich.

48) Seine Worte sind: παρὰ μὲν τοῖς Λακεδαιμονίοις καὶ πάτριον ἦν καὶ

σύνηθες τρεῖς ἄνδρας ἔχειν τὴν γυναῖκα καὶ τέτταρας, τοτὲ δὲ καὶ πλείους ἀδελφοὺς ὄντας, καὶ τὰ τέκνα τούτων εἶναι κοινά, καὶ γεννήσαντα παῖδας ἱκανοὺς ἐκδόσθαι γυναῖκά τινι τῶν φίλων καλὸν καὶ σύνηθες. Die entsprechende Notiz des Nikolaos Damaskenos (ταῖς δὲ αὐτῶν γυναιξὶ παρακελεύονται ἐκ τῶν εὐειδεστάτων κύεσθαι καὶ ἀστῶν καὶ ξένων) bei Stob. 44, 41 trägt den Stempel der Uebertreibung an der Stirn. An Xenophon schliesst sich Plutarch, L. d. Lyk. 15, an.

49) Ueber den Fall des Mantias und die Bedeutung, die er für das Verständniss der im Text besprochenen gesetzlichen Einrichtung hat, hat H. Buermann, Jahrbb. f. cl. Philol. Suppltbd. 9, S. 569—584, einsichtig gehandelt; wenn er aber von den so gewonnenen Resultaten weiterhin, S. 584—594, Gebrauch macht um auch für die Geschichtlichkeit der Nachrichten über die gleichzeitige Verbindung des Sokrates mit einer Ehefrau und einer Concubine einzutreten, so ist die Widerlegung seiner Behauptung in seinen eigenen Ausführungen gegeben. Denn um dieselbe durchzuführen und dabei den Angaben der Schriftsteller wirklich gerecht zu werden ist er zu der Annahme genöthigt, Myrto sei die Frau und Xanthippe die Concubine des Sokrates gewesen; dagegen aber streitet sowohl der Ruf einer unverträglichen Gattin, in welchem die letztere im Alterthum stand, als ihr Auftreten im platonischen Phädon, wie denn auch die Angaben in diesem Dialoge 60 a. 116 b und in Xenophon's Memorabilien 2, 2 durchaus darauf schliessen lassen, dass sie die Mutter aller drei Söhne des Sokrates war, da mit dem παιδίον im Phädon 60 a nur ein noch junges Kind gemeint sein kann. Am bestimmtesten steht der Glaubwürdigkeit jener Nachrichten der von Zeller, Philos. d. Grr. 2, 1, 52, nach dem Vorgange des Athenäos 13, 556 a hervorgehobene Umstand entgegen, dass die Zeitgenossen des Sokrates mit Einschluss der Komiker die Sache niemals erwähnt haben; nur beiläufig mag ausserdem noch bemerkt werden, dass auch die bekannte Armuth des Sokrates ein solches Doppelverhältniss gleichfalls sehr wenig wahrscheinlich macht. Immerhin aber gehört die Thatsache, dass eine derartige Vorstellung überhaupt entstehen konnte, zu den Gründen, aus denen das wirkliche Vorhandensein des im Text besprochenen Gesetzes gefolgert werden kann.

50) Auf diesen Punkt hat Buermann a. a. O. S. 580 mit grossem Recht aufmerksam gemacht.

51) Wenn K. F. Hermann, gr. Privataltthh. §. 30, N. 16—21, andeuten zu wollen scheint, dass der Mann, der die Frau entliess, durchweg zu nichts Anderem verpflichtet war als zur Rückgabe der Mitgift, so trifft dies schwerlich das Richtige. Denn die Stelle des Isäos 3, 36, welche die προίξ als das einzige Hinderniss einer Lösung des Verhältnisses zwischen Pyrrhos und der Schwester des Nikodemos bezeichnet, bezieht sich nicht auf eine rechtmässige Ehe, sondern auf ein Concubinat, bei welchem mit dem erwähnten Ausdruck die für den Fall der Entlassung contraktlich festgesetzte Abfindungssumme gemeint war (vergl. oben S. 172); der von Becker, Charikles 3, 327, mit Recht angezogene Vers des Amphis (Fr. 1) ἡ μὲν νόμῳ γὰρ καταφρονοῦσ' ἔνδον μένει spricht aber durchaus gegen die Annahme der Möglichkeit der ganz willkürlichen Wiederauflösung einer Ehe, nicht minder die vielen Zeugen, welche bei Lysias 14, 28 von Hipponikos beigebracht werden um die Richtigkeit des Scheidungsgrundes zu erhärten. Zuweilen mochte allerdings ein Mittel die Scheidung zu erschweren auch darin gefunden werden, dass das Heirathsgut in dem Ehevertrage zu einem Geldwerthe angesetzt wurde, den es wenigstens nicht dauernd behielt; denn darauf lässt die Art schliessen, in welcher bei Demosthenes 41, 27 die der jüngeren Tochter des Polyeuktos bei ihrer Verheirathung mit Spudias mitgegebenen Verbrauchsgegenstände in die Mitgift eingerechnet werden. Anstössig konnte dabei selbst eine durchaus willkürliche Ansetzung um so weniger erscheinen, da man bei dem griechischen Verbum τιμᾶν, wie seine Uebertragung auf die gerichtlichen Strafen und auf die Einschätzung in die Steuerklassen beweist, nicht sowohl an einen Realwerth als an einen im Interesse der zu ziehenden rechtlichen Consequenzen angenommenen Werth denkt. Vergl. zu der Frage der Ehescheidungen Luzac, lectiones Atticae p. 59—61, und Meier u. Schömann, att. Proc. S. 413 fgg.

52) S. Xanthos Fr. 28; Ktesias Kap. 54 und bei Tertullian apol. p. 10; Sotion

bei Diog. L. 1, 7; Strabon 15, 735; aber mit den Angaben dieser Schriftsteller steht die Erzählung Herodot's 3, 31, welche schliessen lässt, dass bei den Persern Geschwisterehen keineswegs als normal gelten, nicht ganz im Einklange. Vergl. Bähr zu dieser Stelle und Creuzer, historicorum gr. ant. fragmm. S. 223; s. andrerseits auch Duncker, Gesch. d. Altths., 2te Aufl., Bd. 2, S. 422. Dass die Aegypter Verbindungen zwischen Eltern und Kindern nicht guthiessen, lehrt die Geschichte des Mykerinos bei Herodot 2, 131.

53) Ueberaus auffallend ist, dass in der Partie von Xenophon's Denkwürdigkeiten 4, 4, 20—23, in welcher die Ansicht des Sokrates entwickelt wird, der Unzulässigkeit der Geschwisterverbindungen mit keinem Worte Erwähnung geschieht und nur von solchen zwischen Eltern und Kindern mit ziemlich äusserlichen Gründen abgemahnt wird. Man sieht daran, wie schwer es der immer nach Reflexionsmotiven suchenden Sokratik wird den Forderungen eines einfachen natürlichen Gefühls gerecht zu werden, ein Umstand, der unzweifelhaft an seinem Theile dazu beigetragen hat viele Antipathieen gegen sie zu wecken; und es ist in dieser Hinsicht später die stoische Schule in ihre Fusstapfen getreten (s. S. 449 und unten Kap. 10, Anm. 54). Wie stark aber in diesem Punkte das griechische Volk empfand, ist auch aus dem ersichtlich, was in der angeblich lysianischen ersten Rede gegen Alkibiades im Tone starker Entrüstung von dem Angeklagten erzählt wird (28. 29). Um so weniger erscheint auch die durch kein anderes Zeugniss gestützte Behauptung des Philo Judäus (II, 303) glaublich, entgegengesetzt wie in Athen sei in Sparta die Ehe zwischen Halbgeschwistern von gleicher Mutter und verschiedenem Vater gestattet gewesen.

54) S. Athen. 13, 555 d; Kedren. t. I, p. 145, 8. Andere Stellen s. bei Lasaulx a. a. O. S. 385.

55) Vergl. Welcker, kleine Schriften Th. 4, S. 121—125.

56) Vergl. über die griechische Auffassung der Ehe die im Obigen schon mehrfach angeführte inhaltreiche Abhandlung von Lasaulx „zur Geschichte und Philosophie der Ehe bei den Griechen" in dessen Studien des classischen Alterthums S. 374—458; Anderes s. bei Becker, Charikles 2, 52—54 und 3, 276—328.

57) Vergl. unten S. 281. 282 und die von Büchsenschütz, Besitz und Erwerb im griechischen Alterthume S. 111. 112, angeführten Beispiele.

58) Der in dieser Hinsicht von E. Curtius, Anecdota Delphica S. 10, und K. F. Hermann, gr. Staatsaltthh. §. 114, N. 14, erhobene Zweifel dürfte dahin zu lösen sein, dass eine allgemeine rechtliche Verpflichtung des Herrn den Sklaven gegen Erstattung des Werthpreises freizulassen allerdings nicht bestand, dass aber die feststehende Sitte ihm verbot dies zu verweigern.

59) Vergl. die ausführliche Darstellung der einschlägigen Verhältnisse bei Friedreich, die Realien in der Iliade und Odyssee S. 222—229.

60) S. Ar. Plut. 789—795 mit den Scholien; Dem. 45, 74; Poll. 3, 77; Harpokration u. Suidas s. v. καταχύσματα; Bekkeri Anecdd. 1, 269; Maxim. Planud. bei Walz, Rhett. gr. 5, 529. Vergl. Büchsenschütz a. a. O. S. 160.

61) Es sind Platon, Aristoteles, Theophrastos, Straton, Lykon und Epikuros (s. Diog. L. 3, 42. 5, 15. 55. 63. 72. 73. 10, 21); bemerkenswerth ist dabei auch die Bestimmung, durch die Theophrastos zweien seiner Freigelassenen, die er sehr hoch hält, eine Sklavin vermacht (5, 54). Ein paar andere Beispiele ergeben sich aus: Inscriptions recueillies à Delphes par C. Wescher et P. Foucart nr. 419. 436. Vergl. Büchsenschütz a. a. O. S. 174.

62) Vergl. Böckh, Staatshaushaltung der Athener Bd. 1, S. 366; K. F. Hermann, gr. Privataltthh. §. 59, N. 4; Becker's Charikles neu bearbeitet von H. Göll Bd. 3, S. 44.

63) Vergl. das bei Büchsenschütz a. a. O. S. 176—180 und in Becker's Charikles neu bearb. von Göll Bd. 3, S. 44—46, Angeführte.

64) S. Harpokration s. v. ἀποστασίου, eine Stelle, welche deutlich ausspricht, dass es noch andere Arten des straffälligen Abfalls von dem Freilasser gab als die Aufsuchung eines andern Patrons, leider aber nicht andeutet, worin dieselben bestanden.

65) Vergl. hinsichtlich der Sklavenaufstände das von Büchsenschütz a. a. O.

S. 143—145 Beigebrachte, hinsichtlich der Entrinnungsversuche daselbst S. 157, hinsichtlich des oft sehr schlechten Verhältnisses zwischen Herren und Sklaven S. 155. 156. Freilich mochte die zwischen beiden Theilen bestehende Kluft nur selten in so raffinirter Weise erweitert und unüberbrückbar gemacht werden, wie es einmal durch Dionysios von Syrakus geschah, der in einer eroberten Stadt die Sklaven der angesehensten Männer veranlasste sich mit den Frauen, Töchtern und Schwestern ihrer Herren zu verbinden um sich an ihnen eine Partei zu schaffen (Aen. Takt. 40, 3. 4).

66) Vergl. Meier u. Schömann, att. Process S. 685. 686; Böckh, Staatshaush. d. Ath. Bd. 1, S. 253.

67) Eine ungefähre Vorstellung von dem Hergange bei der Folterung giebt die allerdings den Zwecken der Komödie angepasste Schilderung in Aristophanes' Fröschen 642—663. Vergl. im Uebrigen Becker's Charikles herausgeg. von K. F. Hermann Bd. 3, S. 35.

68) Vergl. K. F. Hermann, gottesdienstl. Altthh. §. 43, N. 10, und Büchsenschütz a. a. O. S. 149. 150.

69) Vergl. über das Recht der athenischen Sklaven den Verkauf an einen andern Herrn zu verlangen Hemsterhuys zu Lucian deorum dial. 24, 2; Meier u. Schömann, att. Proc. S. 403—405; Büchsenschütz a. a. O. S. 153.

70) Vergl. über die Mysterieninschrift von Andania Sauppe, Abhh. d. Gött. Ges. d. Wissensch. Bd. 8, und Büchsenschütz a. a. O.

71) Ueber die erwähnte Form der Freikaufung, von der aus Inschriften zahlreiche Beispiele bekannt sind, vergl. E. Curtius, Anecdd. Delphica S. 16—47; Inscriptions recueillies à Delphes par C. Wescher et P. Foucart S. 33—291; Büchsenschütz a. a. O. S. 174—176. Ueber die Verhältnisse der Sklaven im Allgemeinen vergl. ausser der im Obigen mehrfach erwähnten Darstellung von Büchsenschütz S. 104—208 besonders Becker, Charikles Bd. 3, S. 1—43, und Wallon, histoire de l'esclavage dans l'antiquité t. I, Paris 1847.

FÜNFTES KAPITEL.

1) Wie die Zusammenstellung bei den Schriftstellern der nachklassischen Periode formelhaft geworden ist, wurde S. 119 (vergl. S. 461, Anm. 16) bemerkt.

2) S. darüber Böckh, Pindari opera II, 2, 650; Welcker, der epische Cyclus 2, 346; Bergk, P. l. gr. 1, 383. 2, 139. 140. J. Bernays, über das phokylideische Gedicht S. XII, lässt statt des Amphiaraos einen Pädagogen dem Amphilochos die Vorschrift geben.

3) Ein sehr charakteristisches hier einschlägiges Moment ist S. 467, Anm. 53 berührt worden. Ueber den Kosmopolitismus des Sokrates mag auf J. Bernays, Phokion S. 31. 112, verwiesen werden.

4) Vergl. über das Sprüchwort die Ausleger zu der Stelle des Plutos und über das Vorkommen kosmopolitischer Gesinnungen im griechischen Alterthum überhaupt Le Blant in: Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres 1872, p. 374—395.

5) Vergl. die Nachahmung dieser Stelle durch Hierokles bei Stob. 75, 14.

6) Es muss dahingestellt bleiben, ob Leonidas darum nur solche Spartaner, die bereits Söhne hatten, zur Vertheidigung des Thermopylenpasses wählte (Her. 7, 205), weil er ihnen einen höheren Grad von Patriotismus zutraute, oder darum, weil bei ihnen die Sicherheit gegeben war, dass ihre Familien nicht aussterben würden; vergl. Gilbert, Studien zur altspart. Gesch. S. 169.

7) Vergl. über die im Text angeführte Inschrift, die im CIA II, I, Nr. 176 abgedruckt ist, E. Egger, Mémoires d'hist. anc. et de philol. p. 60; Verf. antiquitatum graecarum capita duo p. XV.

8) Vergl. Böckh, Staatshaush. d. Ath. Bd. 1, S. 364. 365; K. F. Hermann, gr. Staatsaltthh. §. 115, N. 13.

9) Vergl. das Bd. 1, S. 397, Anm. 45 ausserdem Angeführte.

10) Vergl. Wyttenbach zu Plutarch M. 236 e; Hertlein zu Xenophon's Kyropädie 4, 1, 3. 8, 1, 2.

11) Dass hier eine sagenhafte Erweiterung des Herganges vorliegt, lehrt eine Vergleichung mit Her. 9, 5.

12) Beiläufig sei hier darauf aufmerksam gemacht, wie diejenige Vorstellungsweise, für welche die Freiheit in der möglichsten Beseitigung aller polizeilichen Beschränkungen der Einzelnen in ihrem Thun und Lassen besteht, durch das von Strabon B. 7, Fr. 8 erwähnte kerkyräische Sprüchwort ἐλευθέρα Κέρκυρα, χέζ' ὅπου θέλεις verhöhnt wird.

13) Falls die sehr ansprechende Vermuthung von J. Bernays (im Hermes Bd. 6, S. 118—124) begründet ist, wonach bei Aristoteles Pol. 1295 b 12 gelesen werden muss: ἔτι δ' ἥκισθ' οὗτοι φυγαρχοῦσι καὶ σπουδαρχοῦσιν· ταῦτα δ' ἀμφότερα βλαβερὰ ταῖς πόλεσιν, so gab es auch für das in den vornehmen Familien häufige Zurückziehen von den öffentlichen Aemtern einen tadelnden Ausdruck, nämlich φυγαρχεῖν. Die Bedenken, welche F. Susemihl (Jahrbb. f. Philol. u. Pädag. Bd. 103, S. 790—792) gegen den aristotelischen Ursprung des betreffenden Satzgliedes geltend gemacht hat, scheinen kaum entscheidend zu sein, indem wenigstens die mit πρὸς δὲ τούτοις οἱ μέν beginnenden Worte in der That einen neuen Gedanken und nicht bloss eine weitere Ausführung des zunächst vorangehenden enthalten.

14) S. Blass, die att. Beredsamkeit 3, 1, 80—82.

15) Was Aristophanes in ähnlichem Sinne dem Kleon Schuld giebt (Ri. 259 fgg. 774 fgg.), klingt weniger bestimmt und bezieht sich wohl nur auf das von demselben mit Gehässigkeit verfolgte Streben Allen auf die Spur zu kommen, in deren Besitz auf irgend eine Weise Staatseigenthum übergegangen war.

16) Bemerkenswerth ist, dass der Verfasser des Epilogs zur xenophonteischen Kyropädie das, was Viele in Athen beobachten zu können meinten, auf die Zustände der Perser seiner Zeit übertragen hat (8, 8, 6).

17) Dass man, wenn die angegebene Voraussetzung zutraf, oft recht lax dachte und die Bestechung für entschuldigt hielt, deuten Platon, Gess. 12, 955 c, und Hypereides, g. Dem. Fr. 10, col. XXI, an; vergl. Büchsenschütz, Besitz und Erwerb im griechischen Alterthume S. 284.

18) Eine Anzahl von solchen hat Büchsenschütz, a. a. O. S. 284 fgg., zusammengestellt.

19) Ein Ausfluss dieser Stimmung ist auch die spitze Bemerkung ἐπειδή τις εἰσάγει §. 3.

20) Nach der Darstellung des Aeschines (1, 107) soll sich Timarchos als Logist haben bestechen lassen; indessen ist dieser Gewährsmann in den Beschuldigungen, die er auf diesen Angeklagten häuft, schwerlich ganz zuverlässig. Wenn Müller-Strübing (Aristophanes und die historische Kritik S. 350 fgg.) aus der Erzählung des Lysias (22, 7—16) schliesst, dass die gleichfalls durch das Loos bestellten Aufseher des Getreidehandels, die σιτοφύλακες, von den Händlern zuweilen Bestechungen annahmen, so ist das bei der starken Versuchung, welcher diese Klasse von Beamten ausgesetzt war, recht wohl möglich, obwohl die Worte des Redners nicht mit Nothwendigkeit darauf führen; allein sicherlich würden dieselben anders lauten, wenn man Grund gehabt hätte an dergleichen Durchstechereien als an eine ganz gewöhnliche Sache zu denken. Vollends sind die Vermuthungen des genannten Gelehrten (a. a. O. S. 354. 355) über die allgemeine Bestechlichkeit der Inhaber erlooster Aemter unzutreffend; vielmehr scheint man gerade solchen mit Vorliebe Manches übertragen zu haben, was mit Kaufgeschäften und Kassenwesen zusammenhing, weil man von ihnen durchschnittlich eine redlichere Verwaltung erwartete als von denen, die ihre Stellungen durch Wahl erhielten.

21) Es heisst darin: τιμῆσαι ὃς ἂν δοκῇ αὐτῇ ἄριστα λέγων καὶ πράττων καὶ ἀδωροδοκήτως ὑπὲρ τῆς βουλῆς καὶ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων διατετελεκέναι τὸν ἐνιαυτόν, und weiterhin: ἐπειδὴ Φανόδημος Διύλλου Θυμαιτάδης καλῶς καὶ φιλοτίμως καὶ ἀδωροδοκήτως βεβούλευκεν λέγων καὶ πράττων τὰ ἄριστα ὑπὲρ τῆς βουλῆς καὶ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων καὶ τῶν συμμάχων. Dass übrigens die Hervorhebung dieser Eigenschaft in öffentlichen Belobungen verdienter Männer

auch in anderen Staaten nichts ganz Unerhörtes war, zeigt die Inschrift von Mylasa CIG Nr. 2693 d, wenigstens nach Böckh's wahrscheinlicher Ergänzung.

22) Aehnlich wirft Aeschines (3, 62. 73) dem Demosthenes vor, dass er durch eine Durchstecherei solcher Art Mitglied des Raths geworden sei.

23) Ueber die staatsrechtliche Bedeutung dieser Ausübung der Disciplinargerichtsbarkeit durch die Ekklesia s. Verf. de Atheniensis reipublicae indole democratica, Marb. 1865, p. XII. XIII.

24) Sie findet sich ausserdem bei Diodor 13, 64, bei Plutarch, L. d. Coriol. 14, und bei dem Scholiasten zu Aeschines 1, 87.

25) S. Harpokration s. v. δεκάζων. Ohne Nennung des Gewährsmanns wiederholen auch das Lexicon rhetoricum (BA I, 236) und das Etymologicum Magnum p. 254, 30 die Angabe des Eratosthenes, bezeichnen aber seltsamer Weise als den ersten, der sich der Richterbestechung bedient habe, den Meles, wobei vermuthlich eine Verwechselung der beiden Namen Anytos und Meletos zu Grunde liegt. Vergl. Ruhnken ad Tim. lex. Plat. s. v. δεκάζει und K. F. Hermann, gr. Staatsaltthh. §. 160, N. 9. Dass übrigens die Einrichtung der Heliastengerichte in der That den Zweck hatte die Richterbestechung so sehr als möglich zu erschweren, führen Grote, Gesch. Gr. 3, 294, und Oncken, Athen und Hellas 1, 276, im Anschluss an eine Stelle der Schrift vom Staate der Athener (3, 7) mit Recht aus.

26) Hierauf ist bereits im Rheinischen Museum Jg. 15, S. 225. 226 aufmerksam gemacht worden. Vergl. auch Blass, att. Beredsamkeit 3, 2, 144.

27) Dass es häufig war, ist eine frühere Ansicht Schömann's, att. Proc. S. 675 Anm., die er jedoch später, gr. Altthh. 1, 514, wieder aufgegeben hat.

28) Vergl. hierüber das unten S. 349—352 Ausgeführte.

29) Ganz entfernt erinnert daran, was in den Fröschen V. 1065 über die durch die sophistische Bildung genährte Neigung der Reichen angedeutet wird sich als arm darzustellen und dadurch der Trierarchieverpflichtung zu entziehen.

30) Aus dem Kreise der nichtphilosophischen Litteratur sei hier nur auf Pind. Pyth. 2, 86—88; Her. 3, 80—82; Eur. Hik. 403—455; Aeschin. 1, 4. 5 aufmerksam gemacht.

31) Auf diesen sehr wichtigen Punkt hat M. Fränkel, die attischen Geschworenengerichte S. 23. 24, aufmerksam gemacht, und es bedarf danach das vom Verfasser, de Athen. reip. ind. dem. p. XV, Ausgeführte der Modification.

32) Sollte die ansprechende Vermuthung Böckh's (Staatshaush. Bd. 1, S. 63; andere Deutungen s. daselbst S. 62) begründet sein, dass man bei der Bezeichnung συκοφάντης ursprünglich an den dachte, der sich nicht schämte ein so unbedeutendes Vergehen wie das Wegnehmen von Feigen auf fremdem Boden zur Anzeige zu bringen, so würde darin eine Bestätigung für die Allgemeinheit der angegebenen Auffassung liegen.

33) Vergl. hinsichtlich der Probole de Athen. reip. indole democratica p. X. Dass Pollux (8, 46) die γραφὴ συκοφαντίας nur in Folge einer Verwechselung unter diesen Begriff bringt, versteht sich von selbst; da aber die öffentliche Brandmarkung durch die Volksversammlung mit der gerichtlichen Anklage nichts zu thun hat, so liegt auch das sehr nahe, dass, wie im Text angedeutet ist, jene eine andere Art von Sykophantie betroffen haben muss als diese, welche ein bestimmt begrenztes Vergehen voraussetzt. Die letztere konnte übrigens sowohl als Graphe bei den Thesmotheten wie als Eisangelie eingebracht werden (s. Isokr. 15, 314); von Endeixis und Apagoge ist nur bei den gegen Kaufleute und Schiffsrheder geübten Erpressungen die Rede (g. Theokr. 11), und mit der von Pollux (8, 47) noch erwähnten Möglichkeit die Phasis gegen Sykophanten anzuwenden hat es wohl die gleiche Bewandtniss. Uebrigens mag hier noch auf die Stellen Ar. Ri. 258—265; Pseudodem. 25, 41; Philippides Fr. 30 als hinsichtlich des Treibens der Sykophanten lehrreich hingewiesen werden. Vergl. im Allgemeinen Meier u. Schömann, att. Proc. 335; Westermann in Pauly's R.-E. Bd. 6, S. 1526; Büchsenschütz, Besitz u. Erwerb im gr. Altth. 569.

34) So vermuthet A. Schäfer, Demosthenes und seine Zeit 3, 2, 277.

35) Vergl. in Betreff dieser Auffassung Platon's Zeller, Philos. d. Grr. 2, 1, 744. Mit einer gewissen Modification kehrt dieselbe bei Xenophon wieder, wenn der-

selbe in seiner Vertheidigungsrede wegen der einigen Soldaten ertheilten Schläge in der Anabasis für sich geltend macht, jene Schläge seien für die davon Betroffenen von thatsächlichem Vortheil gewesen, da sie zur Folge gehabt haben, dass sie nicht in die Hände der Feinde gefallen seien (5, 8, 18).

36) Ueber den Vorzug, den diese Art von Belohnung vor der anderen hat, ist die Aeusserung Plutarch's, M. 820 f, beachtenswerth.

37) Vergl. über dieses System öffentlicher Belohnungen Westermann, de publicis Atheniensium honoribus ac praemiis, Lips. 1830; E. Egger, Mémoires d'hist. anc. et de philol. p. 58 fgg., und insbesondere über die Speisung im Prytaneion R. Schöll im Hermes Bd. 6, S. 14 fgg. Von Stellen der Alten, welche die Wirkungen solcher Belohnungen hervorheben, sei hier besonders auf das Epigramm zu Ehren der am Strymon siegreich gewesenen Athener bei Aeschines 3, 184 (vergl. Plut. Kim. 7) und die Aeusserungen dieses Redners selbst 3, 154 und 3, 246 aufmerksam gemacht; eine Reihe von Beispielen der Auszeichnung der Nachkommen verdienter Männer auch ausserhalb Athen's zählt Plutarch M. 557 f—558 b auf.

38) Vergl. über die hierher gehörigen Momente Schömann, gr. Altthh. 1, 538. 539, der übrigens wohl kaum mit Recht die Sophronisten für eine erst in der makedonischen Zeit entstandene Behörde erklärt.

39) Was es mit dem Verbote die Jugend in der λόγων τέχνη zu unterweisen, das Kritias während der Herrschaft der Dreissig erlassen haben und das speciell gegen Sokrates gerichtet gewesen sein soll, für eine Bewandtniss hat, ist aus der bezüglichen Darstellung Xenophon's in den Denkwürdigkeiten (1, 2, 31—38) nicht klar ersichtlich.

40) Eine eigenthümliche Ergänzung zu diesen Auffassungen bildet die in Xenophon's Denkwürdigkeiten (1, 2, 44—46) als angeblich von Perikles herrührend angeführte, wonach der Unterschied zwischen dem gesetzlichen Zustande und dem der rohen Gewalt darin besteht, dass bei dem ersteren der Herrschende den Beherrschten durch Ueberredung, bei dem letzteren durch Zwang bestimmt sich seinem Willen zu fügen.

41) Vergl. über die Behandlung des besprochenen Gegensatzes der Auffassungen durch den Geschichtsschreiber Roscher, Klio Bd. 1, S. 257—270.

42) Dass Alkibiades dies nachahmt (Thuk. 6, 18, 6), macht die Sache noch deutlicher.

43) Das für das natürliche Gefühl Ansprechende, das der auf dem Boden des Vaterlandes geführte Vertheidigungskampf vor jedem Offensivkampfe voraus hat, ist vielleicht am beredtesten in den Worten der Kassandra in Euripides' Troerinnen 365—393 zum Ausdruck gebracht worden.

44) Vergl. A. Schäfer, Demosthenes und seine Zeit 1, 167—173; Oncken, Isokrates und Athen 78—105; Blass, die attische Beredsamkeit 2, 273—278, 452.

45) Vergl. was hierüber S. 69 bemerkt ist.

46) Anders als ich in meiner obigen Darstellung gethan habe stellt sich Jakob Bernays in seiner unmittelbar vor seinem Tode erschienenen Schrift: „Phokion und seine neueren Beurtheiler, ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Philosophie und Politik, Berlin 1881" dem attischen Staatswesen und den letzten Freiheitskämpfen Athen's gegenüber: war doch überhaupt seine Sympathie leicht bei denen, die sich zu den Realitäten des griechischen Lebens in Opposition befanden. Aber nicht bloss bei diesem, sondern bei allen Theilen meiner nunmehr zum Abschluss kommenden Arbeit habe ich sehr häufig an ihn als Leser gedacht, und es wird mir an dieser Stelle der Ausdruck der Wehmuth darüber verstattet sein, dass ihr Zustimmung und Widerspruch des dahingeschiedenen Freundes nicht mehr zu Theil werden kann.

SECHSTES KAPITEL.

1) Auf eine analoge Aeusserung des Theophrastos, die sich dahin zuspitzt, dass nicht bloss der Hellene dem Hellenen, sondern auch der Mensch dem Men-

schen und jedes lebendige Wesen jedem lebendigen Wesen verwandt sei (s. Porphyr. de abstin. 3, 25), macht J. Bernays aufmerksam, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit S. 100, und hebt zugleich hervor (S. 101. 102), dass die peripatetische Ethik diese Gedankenreihe allem Anschein nach weiter verfolgt hat. Er macht es nämlich unter Berufung auf jene Aeusserung Theophrast's sehr wahrscheinlich, dass die Forderung des Antiochos von Askalon bei Cicero de finn. 5, 23, 65, die Anhänglichkeit an die nächsten Angehörigen und die Stammesgenossen solle sich zur *caritas generis humani* erweitern, in dieser Form peripatetischen Ursprungs ist, eine Ansicht, für welche Zeller, Philos. d. Grr. 3, 1, 607, eine sehr gewichtige Bestätigung aus dem von Areios Didymos herrührenden Auszuge der peripatetischen Ethik bei Stobäos, ecl. eth. 2, 6, 7, S. 250. 252, beigebracht hat.

2) Vergl. Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 262. 263.

3) Vergl. über die Flüche des Buzyges Lasaulx, Studien d. cl. Altths. S. 168; M. Haupt im Hermes Bd. 5, S. 36. 37; J. Bernays in: Monatsbericht d. Kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin vom Okt. 1876, S. 604—608; s. auch oben Bd. 1, S. 88. Bd. 2, S. 106.

4) Vergl. über diese Art von Aechtung Wesseling und Valckenaer zu Her. 7, 231.

5) Auch der Ausdruck des Polybios 2, 58, 9. 10 ergiebt im Wesentlichen denselben Gedanken.

6) Vergl. oben S. 204. 205 und Büchsenschütz, Besitz und Erwerb im griechischen Alterthume S. 110—113.

7) Dass als Symbol des Schutzflehens auch in geschichtlicher Zeit vereinzelt das Umfassen der Kniee vorkam, zeigt das bei Herodot 9, 76 Erzählte; im Ganzen scheint es jedoch als eine vorwiegend dem Heroenzeitalter eigenthümliche Sitte betrachtet worden zu sein; vergl. ausser den im Text erwähnten Stellen Il. 24, 478; Eur. Hel. 894.

8) Bemerkenswerther Weise begegnet der Ausdruck ἀνιστάναι in ähnlichem Sinne schon bei Homer, wenn die Gewährung der Bitte an einen Schutzflehenden oder die der gastlichen Aufnahme an einen darum nachsuchenden Fremden angedeutet werden soll (Il. 24, 515. Od. 7, 163. 14, 319). Vergl. im Uebrigen über diesen Gebrauch Nitzsch, erkl. Anmm. zu Hom. Od. Bd. 3, S. 98; Wunder zu Soph. O.K. 272; Classen zu Thuk. 1, 126, 11.

9) Vergl. Rhein. Museum Jg. 15, S. 223.

10) Hinsichtlich der Chier, welche hinterher den Paktyes auslieferten, ergiebt die Erzählung Herodot's (1, 160), dass ihnen bei dem dadurch erworbenen ungerechten Besitze nicht wohl wurde, wenngleich eine eigentliche Bestrafung derselben darin nicht erwähnt wird.

11) Vergl. über die Rechte der ἱκέται Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 253—255.

12) Vergl. die ausführlichen Nachweisungen bei Böckh, Staathaush. d. Athen. 1, 342—346.

13) Vergl. Zeller, Philos. d. Grr. 3, 1, 234. 289.

14) Es darf hierbei wohl darauf aufmerksam gemacht werden, dass Aristoteles, indem er für die Betrachtung der Tragödie das durch die Schicksale des Helden geweckte Mitleid im Zusammenhange mit seiner Verschuldung voranstellt, sich von der sonst bei den Griechen geläufigen Auffassung der Poesie einigermaassen entfernt; denn für diese bestand, wie früher (Bd. 1, S. 203. 204) ausgeführt worden ist, die Aufgabe des Dichters vorwiegend darin durch Beispiele und Sentenzen zur Tugend zu mahnen. Darin, dass sich somit auf dem Boden des hellenischen Alterthums zwei Ansichten vom Wesen der Dichtung neben einander finden, von denen die eine mehr die moralische und die andere mehr die psychologische Seite betont, hat der zwischen J. Bernays (zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama S. 57—63; vergl. S. 127) und L. Spengel (Abhh. d. philos.-philol. Cl. d. k. bair. Akad. d. Wiss., Bd. 9, Abth. 1, S. 46—49) geführte Streit zum Theil seinen Grund. Man würde indessen irren, wenn man meinen wollte, dass die aristotelische Auffassung der Wirkung der Tragödie ohne Bedeutung für das sittliche Gebiet ist; vielmehr eröffnet sich erst von ihr aus das

rechte Verständniss für das, worin zu allen Zeiten die veredelnde Macht echter Poesie bestanden hat. Diese lehrt den Hörer oder Leser die menschlichen Versuchungen in ihrer unendlichen Ungleichheit nicht bloss an denen messen, die an ihn selbst herantreten; so macht sie sein Herz frei und weit und bekämpft in ihm den grössten Feind wahrer Menschenliebe, den Pharisäismus.

15) Pseudoseneca de moribus 34; Proverbia 45; vergl. Publilii Syri sententiae rec. Wölfflin S. 122; Comicorum Romanorum fragmenta secundis curis rec. O. Ribbeck S. 368.

16) Einen charakteristischen Gegensatz hierzu bildet die Medea des Euripides, die einem Eidschwure des Aegeus Glauben zu schenken bereit ist, ihn aber seinem blossen Versprechen versagt (735—740). Die Bedeutung des Handschlages — des δεξιὰν διδόναι oder δεξιὰν ἐμβάλλειν — als des symbolischen Ausdrucks eines Versprechens findet übrigens in der Litteratur vielfach Erwähnung (s. z. B. Soph. O. K. 1632. Trach. 1181; Eur. Hel. 838; Xen. Kyrop. 4, 2, 7. 4, 6, 10. 8, 8, 2), wie sie denn auch der pythagoreischen Gnome μὴ ῥᾳδίως δεξιὰν ἐμβάλλειν (Diog. L. 8, 17) zu Grunde liegt; wo persische Sitten geschildert werden, kann sogar das einfache Wort δεξιά die Bedeutung des Versprechens annehmen und in diesem Sinne von einem δεξιὰν φέρειν oder δεξιὰν πέμπειν die Rede sein (s. z. B. Xen. Kyrop. 6, 1, 11. Anab. 2, 4, 1; Pseudoxen. Ages. 3, 4). Vergl. Hertlein zu Xen. Kyrop. 4, 2, 7.

17) Vergl. Verf. Pindar's Leben und Dichtung S. 235. 236. Sehr einsichtige Bemerkungen über die taktvolle Weise, in welcher Pindar Mächtigen gegenüber seine Mahnungen einzukleiden weiss, macht Alfred Croiset, la poésie de Pindare p. 285.

18) An dieser Stelle möge die Bemerkung Platz finden, dass ich hier wie sonst die Ermahnungen an Demonikos im Anschluss an das Urtheil Sauppe's (OA II, 245) als ein echtes Werk des Isokrates behandelt habe, da sie wenigstens in ihren Hauptbestandtheilen und vornehmlich in ihren Gedankenelementen von diesem Redner herzurühren scheinen. Vergl. über die Litteratur der darauf bezüglichen Controverse Blass, att. Bereds. 2, 255.

19) Vergl. hierüber die Bemerkungen von A. Hug in der Einleitung zu Platon's Symposion S. XV.

20) Vergl. hierüber Nägelsbach, hom. Theol. S. 246.

21) Vergl. Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 258. 259; K. F. Hermann, griech. Staatsaltthh. §. 27, N. 18—20.

22) Vergl. Welcker, gr. Götterl. Bd. 3, S. 224.

23) Vergl. über Xenophon als Quelle der antiken Auffassung der Dankbarkeit Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 251. 252.

24) Nach Pamphile bei Diogenes Laertius 1, 76 soll der Ausspruch συγγνώμη μετανοίας κρείσσων gelautet haben und mit Bezug auf den Mörder des Sohnes des Pittakos gethan worden sein.

25) Vergl. Wyttenbach, animadvv. in Plutarchi opera mor., zu p. 190 a.

26) Herodot's Nachahmer Pausanias wiederholt den Satz und wendet ihn auf Antiope an, die wegen der von ihren Söhnen an Dirke genommenen grausamen Rache von Wahnsinn heimgesucht wird (9, 17, 4).

27) Beiläufig sei hier bemerkt, wie Diodor (31, 8, 2) das, was die Redner der alten hellenischen Republik an ihren Landsleuten rühmen, auf das Verhalten des römischen Senats gegen die Makedonier und Illyrier überträgt.

28) Vergl. was darüber S. 353 bemerkt ist.

29) Bei Plutarch, L. d. Alex. 41 (vergl. M. 181 f), wird der Ausspruch Alexander dem grossen beigelegt. Vergl. darüber Wyttenbach, animadvv. in Plut. opp. mor., zu p. 181 f.

30) Die hauptsächlichsten Anführungen sind Plut. M. 10 d. 551 a. 1108 a; Diog. L. 3, 38; Sen. de ira 3, 12; Val. Max. 4, 1; Stob. 20, 43; Floril. Mon. 234; wohl nur in Folge eines Gedächtnissfehlers wird das Geschichtchen Sen. de ira 1, 15 auf Sokrates übertragen. Vergl. darüber Wyttenbach zu Plut. de s. n. v. 551 a.

31) Von Archytas wird die Sache Plut. M. 10 d. 551 b; Cic. Tusc. disp. 4,

36, 78; Val. Max. 4, 1 erzählt, von Charillos Pseudoplut. M. 189 f. 232 c. Auf ein paar Aeusserungen ähnlichen Inhalts aus pythagoreischen Kreisen macht Wyttenbach zu Plut. de s. n. v. 551 b aufmerksam.

32) Vergl. über alles im Text Ausgeführte L. P. Hüpeden, Commentatio, qua comparatur doctrina de amore inimicorum christiana cum ea, quae tum in nonnullis veteris Testamenti locis tum in libris philosophorum graecorum et romanorum traditur, Gott. 1817, und über die Auffassung des Zornes bei den Stoikern Zeller, Philos. d. Grr. 3, 1, 234.

33) Wie vielfach sich dieselben mit denen Seneca's in den Büchern über den Zorn berühren, hat Bücheler hervorgehoben, Ztschft. f. d. öst. Gymn. 1864, S. 587. 591.

34) Eine mannigfaltiger gegliederte Eintheilung des Zornes stellten nach Diogenes von Laerte 7, 113. 114 und Stobäos ecl. eth. 2, 6, 6, p. 174. 176 die Stoiker auf, jedoch allem Anschein nach ohne in Bezug auf den Grad der Verwerflichkeit seiner verschiedenen Formen einen Unterschied zu machen.

35) Sehr bemerkenswerth ist übrigens, dass Theophrast, obwohl er mit seiner Schule den Zorn als berechtigt anerkennt, doch verlangt, dass man es vermeide in ihm zu handeln und auch für die nothwendige Vergeltung die Zeit abwarte, wo seine Heftigkeit verraucht ist (Stob. 19, 12).

36) Vergl. was Anm. 1 über die peripatetische Ansicht bemerkt ist. In Verbindung damit ist von eigenthümlichem Interesse, dass Eratosthenes bei Strabon 1, 66, augenscheinlich stoischen Vorgängern folgend, es tadelt, dass Aristoteles seinen Alexander dem grossen ertheilten Rath auf die Scheidung der Menschen in Hellenen und Barbaren begründet hatte (vergl. Plut. M. 329 b). Vergl. Zeller, Philos. d. Grr. 3, 1, 299. 302.

37) Der Keim davon ist offenbar der Gedanke Zenon's, dass die Menschen sich nicht als Bürger dieses oder jenes Einzelstaates, sondern eines grossen Weltstaates betrachten sollen (Plut. M. 329 a. b), allein erst die im Text genannten Stoiker der römischen Kaiserzeit haben denselben ethisch verwerthet. Vgl. Hüpeden in der Anm. 32 angeführten Schrift S. 75. 81. 85; Zeller, Philos. d. Grr. 3, 1, 287. 299.

SIEBENTES KAPITEL.

1) Durchaus verwandt damit ist, dass auch Eum. 545 das Verhalten gegen die ξένοι mit dem gegen die Eltern als gleichwerthig zusammengestellt wird.

2) Ausführlicheres über die Auffassung der Gastlichkeit in den homerischen Gedichten bietet Nägelsbach, hom. Theol. S. 297—301.

3) Vergl. über die Stellung der πτωχοί in dieser Hinsicht Nägelsbach, hom. Theol. S. 301. 302.

4) Von Anwendungen bei Schriftstellern der byzantinischen Zeit mögen hier folgende hervorgehoben werden: Jo. Chrysost. t. IV, p. 699 (de Anna sermo I): ἐπειδὰν ξένον τινὰ καταχθέντα πρὸς ἡμᾶς ἡμέρας τινὰς ὑποδεξάμενοι φιλοφρόνως, καὶ λόγων αὐτῷ καὶ ἁλῶν κοινωνήσαντες. ἀποπέμψωμεν κτλ. — Pseudoclem. epist. ad Jac. c. 9: ἡ κοινὴ τῶν ἁλῶν μετάληψις. Id. hom. 6, c. 26: ὁ δὲ στοργῆς καὶ προτροπῆς χάριν ἐπαινέσας με καὶ εὐλογήσας, ἁλῶν μεταλαβών κτλ. Id. hom. 13, 8: ὅπως κοινῶν ἁλῶν καὶ τραπέζης μεταλαβεῖν δυνηθῶμεν (vergl. ausserdem Dressel's Index zu Clemens Romanus s. v. ἅλες). — Theodor. Hyrtac. in Boissonade's Anecdd. gr. t. III, p. 15. 16: ἀμέλει περιβόλων μὲν ἱερῶν ἐκτετόπιστο, πασῶν δὲ θυσιῶν ἐξωστράκιστο, ἀποδεδοκίμαστο τελετῆς, ἀπεψήφιστο προσφορᾶς, ἱερατικῆς συνουσίας ἀπεῖρκτο, δημοτικῆς, ἀλλοτρίας, συμφυλέτιδος· τί δεῖ μηκύνειν; οὐ τῆς αὐτῆς τραπέζης ἀπεσιτεῖτο, οὐδὲ τῶν αὐτῶν τοῖς ἄλλοις ἁλῶν ἐκοινώνει. — Grammat. christ. in Bibl. Coislin. c. XXVI (s. Alberti ad Glossarium in N. F. p. 61) κοινωνῶν ἁλῶν, κοινωνῶν τραπέζης, wie Valckenaer gewiss mit Recht herstellt. — Georgios Lapithos στίχοι πολιτικοί (in Notices et extraits des Manuscrits de la Bibl. du Roi t. XII, 2) V. 773—776: Ἡ δὲ τραπέζης τῆς

αὐτῆς καὶ ἁλῶν κοινωνία Τοσοῦτον πᾶσιν ἔδοξεν αἰδέσιμος ἀρχαίοις, Ὡς καὶ νόμον εἰσαγαγεῖν τοὺς κοινωνοὺς τραπέζης Γεγονότας μὴ ἀνελεῖν ἐξεῖναι τὸ παράπαν. — Lexicon in Bekk. Anecdd. I, 384: ἁλὸς θείοιο ...... δικαίου μέν, καθότι μυστικῶς οὕτω προσαγορεύεται· σπονδαὶ γὰρ καὶ ὁμεστίων καὶ ἱερῶν καὶ ἱερέων καὶ τραπέζης κοινωνία τούτῳ χαρακτηρίζονται· ἀναγκαῖον δὲ πρὸς διαμονὴν καὶ ἐπιτηδειότητα καὶ εὐεξίαν τῶν χρησίμων ἀνθρώποις. — Eustath. ad. Il. I, 449: φιλίας οἱ ἅλες σύμβολον· διὸ καὶ τοῖς ἐπιξενουμένοις παρετίθεντο πρὸ τῶν ἄλλων βρωμάτων. Eben darauf beruhen die Ausdrücke οἱ ἅλες τῆς ὁμολογίας bei Theophylaktos Hist. VI, 151 d und οἱ ἅλες τῆς φιλοφροσύνης bei demselben Excc. Legg. p. 186 c. Vergl. Valckenari Schediasma in: Hemsterhusii et Valckenari orationes (L. B. 1784) p. 369. 370; Selecta e scholis Valckenarii editore Ev. Wassenbergh t. I (Amstelod. 1815) p. 301. 302; F. Jacobs ad Anthol. gr. t. VII, p. 241. t. XII, p. 436; Boissonade in Poett. gr. Syll. t. XV, p. 182; Lobeck, Aglaoph. I, 87. 88; v. Leutsch, Paroemiogrr. gr. I, 24. (Stephanus im Thesaurus s. v. ἅλες wollte auch bei Demosthenes 21, 118 statt εἰ δὲ λαλῶν μὲν καὶ ὁμωρόφιος γιγνόμενος ὡς οὐδὲν εἰργασμένῳ φανήσεται herstellen: εἰ δὲ ἁλῶν μὲν κοινωνήσας καὶ ὁμωρόφιος γενόμενος κτλ.)

5) Auf andere Beispiele ist in Becker's Charikles, neu bearb. von Göll, Bd. 2, S. 5—7 aufmerksam gemacht.

6) Dass ebenso auch in Petilia in Bruttium Proxenoi in diesem Sinne vorhanden waren, vermuthet Böckh, CIG vol. I, p. 12, auf Grund der daselbst publicirten Urkunde nicht ohne Wahrscheinlichkeit.

7) Vergl. über die den übrigen Griechen sehr anstössigen ξενηλασίαι der Spartaner Schömann, gr. Altthh. Bd. 1, S. 291.

8) Vergl. über beide Klassen der Proxenoi Böckh, CIG vol. I, p. 11. 12. p. 731; Baumstark in Pauly's Realencyclopädie Bd. 8, S. 1522—1524.

9) Vergl. über diese Becker's Charikles, neu bearb. von Göll Bd. 2, S. 7—11.

10) Geschichtliche Beispiele der Befolgung dieses Grundsatzes sind in Becker's Charikles, neu bearb. von Göll, Bd. 2, S. 2—4 zusammengestellt.

11) Hiermit ist es einigermaassen verwandt, dass Demosthenes, damit seine Landsleute ja nicht etwa die Unbefangenheit seiner auf die Unterstützung der Rhodier gerichteten Rathschläge in Zweifel ziehen, ausdrücklich hervorzuheben nöthig findet, wie er weder zu einem einzelnen rhodischen Bürger im Verhältnisse privater noch zum rhodischen Staate im Verhältnisse öffentlicher Gastfreundschaft steht (15, 15).

12) Vergl. Valckenaer, animadvv. ad Ammonium p. 198—201.

13) Vergl. über die griechische Gastfreundschaft ausser der im Obigen bereits angeführten Litteratur namentlich Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 252. 253; K. F. Hermann, Lehrb. d. gr. Privataltthh. §. 52; Schömann, gr. Altthh. 2, 20—25.

ACHTES KAPITEL.

1) Vergl. Bd. 1, S. 378, Anm. 16. Dass Theophrast's drei Bücher über die Freundschaft auch von Cicero benutzt worden sind, erwähnt Gellius n. A. 1, 3, 11; vergl. im Uebrigen über dieselben Zeller, Philos. d. Grr. 2, 2, 862—864.

2) Vergl. über die verschiedenen Erwähnungen und Behandlungen dieser Begebenheit bei Alten und Neueren F. W. Val. Schmidt, Balladen und Romanzen der deutschen Dichter Bürger, Stolberg und Schiller, Berl. 1827, S. 225—237.

3) Die Ficoroni'sche Ciste des Collegio Romano in treuen Nachbildungen herausgegeben von E. Braun, Leipzig 1848, S. 2.

4) S. die Anführungen des Sprüchworts Ar. N. Eth. 1155 a 34. Rhet. 1371 b 17; Eud. Eth. 1235 a 8; M. Mor. 1208 b 9; Paroemiogrr. gr. I, 44; Suid. s. v. κολοιός. Vergl. Wyttenbach, animadvv. in Plut. opp. mor., zu p. 93 e.

5) S. ausserdem Eud. Eth. 1238 a 2; Cic. Lael. 19, 67; Paroemiogrr. gr. I, 356. II, 57. 142; vergl. Wyttenbach, animadvv. in Plut. opp. mor., zu p. 94 a. Den Parömiographen zufolge soll die Redensart zunächst auf die Undankbaren bezogen worden sein.

6) Vergl. Bd. 1, S. 40. S. 378, Anm. 16. Die zu Grunde liegende Auffassung prägt sich auch in dem in Plutarch's Schrift über die Blödigkeit 533 a mitgetheilten Worte Phokion's an Antipater aus: οὐ δύνασαί μοι καὶ φίλῳ χρῆσθαι καὶ κόλακι.

7) Bei Plutarch, der die Anekdote gleichfalls mittheilt (M. 531 c. 808 a; vergl. Pseudoplut. M. 186 c), lautet die Antwort: μέχρι τοῦ βωμοῦ φίλος εἰμί. Der Gedanke kehrt auch in dem Ausspruch des Redners Lykurgos (Fr. 98) wieder: δεῖ φίλοις καὶ τοῖς οἰκείοις βοηθεῖν ἄχρι τοῦ μὴ ἐπιορκεῖν.

8) Es mag hier beiläufig darauf aufmerksam gemacht werden, wie sich in der englischen und der deutschen Auffassung des politischen Parteiwesens, über deren Unterschied H. v. Treitschke, historische und politische Aufsätze, 4te Aufl., Bd. 3, S. 458—461, lehrreich gehandelt hat, der im Text besprochene Gegensatz im Wesentlichen wiederholt.

9) Eine einigermaassen verwandte, aber unser Empfinden schon weniger fremdartig berührende Sinnesweise äussert sich darin, wenn es in den Schutzflehenden des Euripides (875) als ein rühmlicher Zug des Eteoklos hervorgehoben wird, dass er trotz seiner Armuth von seinen Freunden keine Geschenke annehmen will um nicht in Abhängigkeit von ihnen zu gerathen.

10) Vergl. was darüber Bd. 1, S. 125. 274. 383, Anm. 58 bemerkt worden ist.

11) Hierüber belehren uns vornehmlich die beiden Aussprüche ὥστε τινὰς τολμᾶν λέγειν ὡς αἰσχρὸν χαρίζεσθαι ἐρασταῖς und ἐγὼ δὴ τοιούτῳ ἀνδρὶ πολὺ μᾶλλον ἂν μὴ χαριζόμενος αἰσχυνοίμην τοὺς φρονίμους ἢ χαριζόμενος τούς τε πολλοὺς καὶ ἄφρονας in Platon's Gastmahl 182 a. 218 d. Ueberhaupt gewähren die Reden in Platon's Gastmahl einen Einblick in das Schwanken der Meinungen, welches nach dieser Seite herrschte; wie dabei auch die Vieldeutigkeit des Wortes χαρίζεσθαι, das nicht nothwendig das Schlimmste zu bezeichnen braucht, in Betracht kommt, ist von M. Wohlrab in seiner lesenswerthen Besprechung des Gegenstandes in Jahn's Jahrbüchern Bd. 119, S. 673—677, mit Recht hervorgehoben worden. Manche Athener dachten gewiss ähnlich wie Aeschines, der in der Rede gegen Timarchos 135—140 nur das verwirft, was unter das Gesetz fällt, sich aber im Uebrigen mit ziemlicher Leichtfertigkeit äussert; andererseits aber zeigen die ersten Paragraphen der Rede des Lysias gegen Simon, dass man es wenigstens gern vermied von dergleichen öffentlich zu reden. Enthaltsamkeit bei starker Versuchung hat wohl von Seiten Aller die gleiche Anerkennung gefunden wie sie Alkibiades in der Erzählung in Platon's Gastmahl bezüglich des Sokrates und der Verfasser des Agesilaos (5, 4—7) bezüglich seines Helden ausspricht.

12) Sehr bemerkenswerth ist, dass selbst Platon im Phädros (256 b — e) die beglückende Wirkung des Eros zwar für geschwächt, aber nicht für vernichtet erklärt, wenn er in Folge eines vorübergehenden Ueberwiegens der niederen Triebe in beiden Seelen vereinzelt durch Sinnlichkeit befleckt wird. In den thatsächlichen Voraussetzungen kommt dies ungefähr auf dasselbe hinaus wie die von dem Philosophen im achten Buche der Gesetze (837 b — d) gegebene Aufstellung von drei Klassen der Liebe, einer geistigen, einer sinnlichen und einer aus beiden gemischten, nur dass er hier die beiden letzteren völlig verwirft und demnach den gleichen Standpunkt einnimmt wie Gess. 1, 636 b und Rep. 3, 403 b. Einer Anführung im Florilegium Monacence 178 zufolge soll Diogenes einen von vielen Liebhabern verfolgten Knaben aufgefordert haben die Liebhaber des Körpers in Liebhaber der Seele zu verwandeln, und die Annahme, dass dies möglich sei, berührt sich wenigstens einigermaassen mit der im Text besprochenen Ansicht. Im Uebrigen mag nicht unerwähnt bleiben, dass Athenäos (13, 602 e) selbst aus Tragödien des Aeschylos und Sophokles ein paar vereinzelte Hindeutungen auf Verhältnisse der Knabenliebe beibringen kann und dass Plutarch (M. 712 c) es als eine rühmenswerthe Seite des Menander hervorhebt, dass in der Gesammtheit seiner Komödien solche gar nicht vorkamen. Dass abgesehen von der für uns abstossenden Sinnlichkeit sich auch zuweilen eine recht widerwärtige Sentimentalität an derartige Verhältnisse knüpfte, zeigt besonders das 23ste Idyll Theokrit's. Vergl. über diese Seite des griechisehen Lebens K. F. Hermann, gr. Privatalttthh. §. 29, N. 17—24; Becker's Charikles herausgeg. von K. F.

Hermann Bd. 2, S 199—230; Zeller, Platon's Gastmahl übersetzt und erläutert S. 89—93; über die darüber unter den Athenern herrschenden Meinungsverschiedenheiten A. Hug im Rheinischen Museum Bd. 29, S. 440—444 und in der Einleitung zu Platon's Symposion S. XVII—XXI.

13) Gellius (1, 3, 30) schreibt den Spruch nicht dem Bias, sondern dem Chilon zu; an einer andern Stelle (17, 14, 4) führt er eine lateinische Uebersetzung desselben durch Publilius Syrus an, welche lautet: *Ita amicum habeas posse ut facile fieri hunc inimicum putes.* Bei Diogenes von Laerte (1, 87) wird bloss der erste, auf die Möglichkeit der Verwandlung der Freundschaft in Feindschaft bezügliche Theil als von Bias herrührend erwähnt. Vergl. im Uebrigen darüber Seyffert zu Cicero's Lälius S. 369. 370.

14) Dass die Frage, wer dem Satze zuerst seine Form gegeben habe, zwar aufgeworfen wurde, aber nicht mit Sicherheit beantwortet werden konnte, geht aus den Andeutungen des Sokrates im weiteren Verlaufe des Gesprächs 335f. 336a hervor.

15) Vergl. Mätzner zu Antiphon 6, 39. Dass auch in Sparta Aehnliches vorkam, zeigt das, was bei Pseudoplutarch, apophthh. Lac. 218d, von Archidamos erzählt wird.

16) Das im Text Gesagte schliesst natürlich nicht aus, dass man die Götter ebenso gut wie um Gesundheit oder Ansehen bei den Menschen auch um die Kraft bitten kann, welche zur Förderung der Freunde und zur Schädigung der Feinde befähigt, und wenigstens Solon erfleht diese in der S. 363 erwähnten Stelle der Ermahnungen an sich selbst als eine Gabe der Musen. Bei dem entsprechenden Gebete des jüngeren Kyros an die Götter, das in Xenophon's Anabasis 1, 9, 11 erwähnt wird, ist sehr beachtenswerth, dass es nicht auf ein κακῶς ποιεῖν oder βλάπτειν, sondern auf ein ἀλέξεσθαι hinausgeht; auch darf nicht ganz übersehen werden, dass dabei wesentlich nur an staatliche Verhältnisse gedacht wird. Die in Platon's Republik 2, 364c erwähnte Zusage der orphischen Bettelpriester für die Schädigung der Feinde ihrer Auftraggeber durch allerlei Zaubermittel die Beihülfe der Götter gewinnen zu wollen, die mit dem Ernste des religiösen Fluches nichts gemein hat, fällt durchaus in die Sphäre des niederen Aberglaubens.

17) S. S. 403 fgg.

18) Vergl. über die Auslegung dieser Stelle Commentationes Mommsenianae S. 62, Anm.

19) Der Ausspruch des Diogenes wird auch Plut. M. 21e angeführt; über sonstige Wiederholungen desselben Gedankens s. Wyttenbach zu dieser Stelle.

20) Nach der Meinung des Verfassers der Apophthegmata Laconica, bei welchem sich die im Text angeführte Stelle findet, rührt der mitgetheilte Satz nicht von Ariston, sondern von Sokrates her; jedoch scheint dies auf einem Missverständnisse zu beruhen, da unsere sonstigen Nachrichten dazu keine Bestätigung bieten. Durchaus irrthümlich würde es sein eine solche etwa aus der Kyropädie Xenophon's, einem allerdings gänzlich von sokratischen Gedanken durchzogenen Werke, schöpfen zu wollen, da die zahlreichen Feinde, welche Kyros in demselben in seine Freunde verwandelt, nicht Privatfeinde, sondern Kriegsfeinde sind.

21) Vergl. in Betreff der Auffassung Platon's Hüpeden a. a. O. (s. oben S. 474, Anm. 32) S. 43—50; Kriton übersetzt von Nüsslin S. 35—37; Zeller, Philos. d. Grr. 2, 1, 503.

22) Vergl. Hüpeden a. a. O. S. 72. 75. 86. 87; Zeller, Philos. d. Grr. 3, 1, 299. 762. 763.

NEUNTES KAPITEL.

1) Vergl. was unten S. 437 bemerkt ist.

2) Vergl. Nitzsch, erkl. Anmm. zu Hom. Od. Bd. 1, S. 63. 147 fgg.; Welcker, der epische Cyclus Th. 2, S. 27. 28; Nägelsbach, hom. Theol. S. 294—296. Anders Schömann, gr. Altthh. Bd 1, S. 46. 47.

3) Die Stelle Od. 2, 76—79 hätte nicht damit verglichen werden sollen, denn in ihr ist von dem bittweisen Erheben eines Billigkeitsanspruches ohne Geltendmachung der königlichen Autorität durch Telemachos die Rede; noch mehr verschieden ist das Od. 22, 55—59 von Eurymachos gemachte Anerbieten.

4) Rangabé antiquités helleniques Nr. 356 b; Ross alte lokrische Inschrift von Chaleion oder Oeantheia, Leipzig 1854; Inscriptiones graecae antiquissimae praeter Atticas in Attica repertas ed. H. Roehl, Berol. 1882, Nr. 322; hinsichtlich der Entstehungszeit s. A. Kirchhoff, Studien zur Geschichte des griechischen Alphabets, 3te Aufl., S. 136. Kirchhoff hat im Philologus Jg. 13, 3—6, die Bedeutung dieses Vertrages abzuschwächen gesucht, indem er in demselben das Verbum συλᾶν so deuten zu können meinte, dass damit die Beschlagnahme eines fremden Kauffahrers auf Grund einer hinterher von einem Prisengericht zu prüfenden Civilforderung gemeint ist; allein dem widerspricht nicht bloss, dass die seeräuberischen Gewohnheiten der ozolischen Lokrer durch die im Text angeführte Stelle des Thukydides bezeugt sind. Wo bei attischen Rednern oder in der sogenannten aristotelischen Oekonomik von σῦλα διδόναι oder σῦλα ποιεῖσθαι die Rede ist, wird immer an das Ausgeben von Kaperbriefen als an einen feindseligen Akt eines Staates gegen einen andern Staat gedacht (vergl. S. 373 und die unter Anm. 6 angeführte Litteratur), und so heissen namentlich auch in der gern citirten Stelle Dem. 35, 26 die Worte ὥσπερ δεδομένων σύλων Φασηλίταις κατ' Ἀθηναίων „gleich als ob den Phaseliten gegen die Athener Kaperbriefe ertheilt wären", während das vorangehende σεσυλήμεθα nur den Begriff des Beraubtwerdens hat. In der lokrischen Inschrift werden die ξένοι insgesammt den Bürgern der beiden vertragschliessenden Staaten gewissermaassen als Objekt der Kaperei überlassen; nur so viel geht aus der Strafe, die auf das ἀδίκως συλᾶν gesetzt ist, hervor, dass ebenso wie in dem von Pseudoaristoteles Oekon. 1347 b 29 erwähnten Falle die damit ertheilte Erlaubniss an beschränkende Bedingungen gebunden war, die sich unserer Kenntniss leider entziehen.

5) Vergl. K. F. Hermann, gr. Staatsalthh. §. 9, N. 10; Grote, Gesch. Griechenlands Bd. 1, S. 460. 478 d. d. Uebstzg.; Büchsenschütz, Besitz und Erwerb im griechischen Alterthume S. 519. 520.

6) Vergl. Schömann, Antiquitates iuris publ. Graecc. S. 367; Böckh, Staatshaushaltung der Athener Bd. 1, S. 763; Büchsenschütz a. a. O. S. 520.

7) Vergl. über diese Kleruchieen Böckh, Staatsh. d. Ath. 1, 555—566.

8) Als eine solche zum Theil durch die Umstände nothwendig gewordene Milde wurde es z. B. betrachtet, dass die athenischen Feldherren den Potidäaten nach der Uebergabe ihrer Stadt ein bestimmtes Reisegeld bewilligten und jedem Manne die Mitnahme eines, jeder Frau die Mitnahme zweier Gewänder gestatteten (Thuk. 2, 70; vergl. Diod. 12, 46). Vergl. Böckh, Staatsh. d. Ath. 1, 762.

9) Vergl. über die im Text besprochenen Erwähnungen der Vermögensconfiscation und der Ländereienvertheilung Büchsenschütz a. a. O. S. 35—37. Grote, Bd. 4, S. 108. 109 d. d. Uebstzg., nimmt an, dass bei der in Leontinoi beabsichtigten Ländereienvertheilung eine gesetzliche Expropriation unter Entschädigung der früheren Eigenthümer in das Auge gefasst war; allein der Abscheu der Athener gegen den ἀναδασμὸς γῆς ist nur unter der Voraussetzung verständlich, dass Fälle desselben als wirklicher Eigenthumsberaubung in anderen Staaten vorgekommen sind, und wenn diese zugegeben wird, so ist kein Grund sie hinsichtlich Leontinoi's für unmöglich zu erklären.

10) Andere Erwähnungen der Sache finden sich Xen. de rep. Lac. 2, 6; Plut. Lyk. 17; Pseudoplut. M. 234 a. b.

11) Vergl. darüber K. F. Hermann, gr. Privataltthh. §. 63, N. 9; J. Bernays in: Monatsberr. d. Kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin, Okt. 1876, S. 600. Eine etwas andere Wendung giebt Platon dem Satze im achten Buche der Gesetze 844 e.

12) Dasselbe gilt natürlich auch davon, wenn Demosthenes im weiteren Verlaufe der im Text angeführten Stelle (24, 114) Bestimmungen Solon's erwähnt, nach denen Entwendungen von Gegenständen aus dem Lykeion, der Akademie oder dem Kynosarges mit dem Tode geahndet werden sollten. Dass indessen in geschichtlicher Zeit irgendwie und irgendwo wirklich Gesetze bestanden, nach

denen der Diebstahl in bestimmten Fällen mit dem Tode bestraft werden konnte, geht aus Aristoteles Probl. 953 a 3 hervor.

13) Vergl. darüber K. F. Hermann, gr. Staatsaltthh. §. 89, N. 20. 21. Welche Bewandtniss es mit dem angeblichen Verbot der Schuldverschreibungen durch Zaleukos (Paroemiogrr. gr. I, 116) oder des Creditgebens überhaupt durch Charondas (Stob. 44, 22) hat, muss durchaus dahingestellt bleiben. Sollte die Sache einen geschichtlichen Kern haben, so waren darin wohl ähnliche Anschauungen wirksam wie diejenigen, welche Bürgschaften bedenklich erscheinen liess (s. unten S. 393).

14) Vergl. Westermann, de iurisiurandi iudicum Atheniensium formula p. II, p. 3—7.

15) Vergl. über Theorieen solcher Art Büchsenschütz, Besitz und Erwerb im griechischen Alterthume S. 21—29.

16) Noch einiges andere Aehnliche ist unten S. 431 angeführt.

17) Vergl. in Betreff der Kyniker z. B. das von Antisthenes bei Xenophon, Symp. 4, 34—44, Berichtete, in Betreff der Stoiker z. B. Lukian, Lapith. 36; Athen. 6, 233 b.

18) Eine Anzahl von Aussprüchen solcher Art ist im 93sten, 95sten und 97sten Kapitel des Stobäos zusammengestellt.

19) In etwas anderer Form kehrt der gleiche Gedanke in einem Bruchstück Menander's (274) wieder, in welchem ein Armer sich verwundert über die Sorgen ausspricht, die dem Reichen die Bewahrung seines Besitzes verursacht.

20) Mit etwas anderer Anwendung kehrt die gleiche Auffassung des Eigenthums auch in Epiktet's Encheiridion K. 11 wieder.

21) Dies geht aus der Erzählung Plutarch's (Lys. 19) von Lysander's Mitfeldherrn Thorax, der hingerichtet wurde, weil er Geld aus Edelmetall im Privatbesitz hatte, deutlich hervor; denn sie lautet zu bestimmt, als dass sie aus einem Missverständnisse hervorgegangen sein könnte. Es geschah hier, was öfter vorkam (vergl. Verf. Antiquitatum graecarum capita duo p. VI): man zog eine thatsächlich ausser Gebrauch gekommene, aber formell nicht abgeschaffte gesetzliche Bestimmung hervor um sie gegen einen politischen Gegner zu benutzen. Vergl. Böckh, Staatsh. d. Ath. Bd. 1, S. 773; anders H. Stein in Jahn's Jahrbb. Bd. 89, S. 332 fgg., und Oncken, die Staatslehre des Aristoteles Th. 1, S. 228.

22) Auf die Häufigkeit eines den ganzen Besitz des Schuldners vernichtenden Wuchers im Athen der klassischen Zeit werfen die Worte des Demosthenes in der ersten olynthischen Rede §. 15 ein Licht; wie es damit in der römischen Kaiserzeit bestellt war, lernen wir aus der pseudoplutarchischen Schrift über die Vermeidung der Schulden.

23) Eine ungefähre Wiederholung dieses Satzes wird bei Stobäos 29, 98 einem Schriftsteller des Namens Kephisodoros beigelegt.

24) Die κίμβικες und γλίσχροι finden sogar in der Stelle der nikomachischen Ethik 1121 b 22 Erwähnung; im Uebrigen ist Eustathios zu Od. 17, 455 die hauptsächliche Fundgrube für die angegebenen Benennungen; einige Ergänzungen bieten Aristophanes, Lukian, Phrynichos und Hesychios. Eine Zusammenstellung giebt Casaubonus zu Theophrast's Charakteren Kap. 10; vergl. ausserdem Lobeck zu Phrynichos S. 399.

25) Dass er auf seine Kosten Gefangene losgekauft hat, erwähnt er auch 8, 70 und 19, 229.

26) S. namentlich Pl. Gess. 11, 915 e; Antiph. 2, β, 9; Dem. 21, 184. 25, 21. 53, 11; Philem. Fr. 83; Theophr. Char. 17. Vergl. Casaubonus' Anmerkung zu Theophrast's Charakteren K. 15.

27) Vergl. Böckh, Staatsh. d. Ath. Bd. 1, S. 408. 618 fgg.

28) Vergl. über diese Verhältnisse Böckh, Staatsh. d. Ath. Bd. 1, S. 708 fgg.; Schömann, gr. Altthh. Bd. 1, S. 489 fgg.

29) Vergl. über diese ἐπιδόσεις Böckh a. a. O. 1, 764; Schömann, gr Altthh. 1, 481.

30) Eine Klage über die zu geringe ἐπίδοσις des Dikäogenes findet sich auch bei Isäos 5, 37.

31) Der Nachahmer, von dem die Rede περὶ συντάξεως herrührt, hat dies §. 28—31 gleichfalls nachgebildet.

32) Bei der Beurtheilung dieses Ausspruches ist nicht zu vergessen, dass der Geschichtsschreiber um des Gegensatzes gegen das Erheiternde der öffentlichen Feste willen verallgemeinert, was verhältnissmässig nur selten vorkam. Uebrigens kann es selbst in Betreff des Alkibiades, der bekanntlich den Agatharchos zwang sein Haus mit Malereien zu schmücken (Pseudandok. 4, 17; Plut. Alk. 16), zweifelhaft sein, ob damit ein Stadthaus oder ein Landhaus gemeint ist, wiewohl diesem Manne durchaus zuzutrauen ist, dass er auch in der Stadt grossen Luxus entfaltet hat, und der Tadel der Sitte in Wohnhäusern unzweckmässige bunte Verzierungen anzubringen in Xenophon's Oekonomikos (3, 1. 9, 2; vergl. Denkww. 3, 8, 10) bezieht sich augenscheinlich auf solche auf dem Lande. Auffallen kann, was Demosthenes über den hohen Werth der von seiner Mutter besessenen goldenen Schmucksachen und Trinkgeräthe angiebt (27, 10. 13), jedoch scheinen dies alte Familienerbstücke gewesen zu sein.

33) In weiterer Ausführung kehrt der hier von Demokrit ausgesprochene Gedanke in Plutarch's Schrift περὶ φιλοπλουτίας 526a—527a wieder.

34) Voraussetzung ist hierbei die Richtigkeit der von dem Verfasser (Pindar's Leben und Dichtung S. 404) vorgetragenen Auslegung, über welche auf das oben S. 462, Anm. 2 Bemerkte verwiesen sein mag.

35) Die Worte des Herakleides lauten: πωλεῖν δὲ γῆν Λακεδαιμονίοις αἰσχρὸν νενόμισται· τῆς δ' ἀρχαίας μοίρας οὐδὲ ἔξεστιν. Eine Ergänzung dazu bietet die Angabe des Aristoteles (Pol. 1270a 19), nach welcher in Sparta das Kaufen und Verkaufen von Grundstücken mit einem Makel behaftet war, während es für erlaubt galt sie durch Schenkung oder Testament in fremde Hände gelangen zu lassen.

36) Vergl. Büchsenschütz, Besitz und Erwerb im griechischen Alterthume S. 482—506.

37) S. Pl. Charm. 165a mit den Scholien; Diod. 9, 9; Paroemiogrr. gr. I, 394. II, 70; Epicharmos bei Clem. Alex. Stromm. 6, 2, 21. Vergl. dazu F. Schultz im Philologus Bd. 24, S. 213.

ZEHNTES KAPITEL.

1) S. Plut. M. 40 f. 48 f. 65 e. 66 e. 111 e; vergl. auch σύγκρ. Θησ. κ. Ῥωμ. 2. Dion 46. Arat. 1.

2) S. darüber Bd. 1, S. 9. S. 377, Anm. 2. Die Menge der darauf bezüglichen Schriften erwähnt namentlich auch Plutarch, M. 385 d.

3) In derselben Richtung bewegt sich der Ausspruch Demokrit's (Stob. 13, 26), es sei besser die eigenen Fehler zu tadeln als die fremden.

4) Am deutlichsten gilt dies von dem Bruchstücke der Κωνειαζόμενοι Menander's (Fr. 293): Τὸ γνῶθι σαυτὸν ἔστιν ἂν τὰ πράγματα Ἴδῃς τὰ σαυτοῦ καὶ τί σοὶ ποιητέον. Uebrigens waren Erwähnungen des Spruches in der Komödie überhaupt sehr beliebt: in den erhaltenen Fragmenten kommen solche ausser der eben angeführten Stelle noch bei Menander Fr. 232. 242. Monost. 584. 730 und bei Philemon Fr. 158 vor.

5) Der erste der beiden im Text angegebenen Gesichtspunkte ist in einer Predigt Schleiermacher's („wie wir die Verschiedenheit der Geistesgaben zu betrachten haben", Predigten Bd. 1, Berlin 1843, S. 187—203) trefflich entwickelt, der zweite liegt dem sehr lesenswerthen zweiten Kapitel von A. Lange's Schrift über die Arbeiterfrage (dritte Aufl., Winterthur 1875) unter der Ueberschrift: „der Kampf um die bevorzugte Stellung" zu Grunde, in welchem zugleich die Einwirkung der höheren Stellung auf die Entwickelung der Anlage einsichtig besprochen wird. Der Kern seiner Ansicht liegt in den auf die Stellung des Zurückgesetzten bezüglichen Worten (S. 48): „Wenn daher ein solcher sich über Mangel an Beförderung beklagt und Andere ihn als einen eitlen Missvergnügten betrachten, so

haben oft in gewissem Sinne beide Theile recht; nur sollte der erstere einsehen, dass der grössere Theil seines Vorwurfs die Natur und die zur Zeit noch bestehenden gesellschaftlichen Einrichtungen trifft, und die letzteren sollten bedenken, dass in der Regel unter solchen Gefühlen wirkliche Kräfte verborgen sind, die sich zugleich als unbefriedigte Triebe darstellen."

6) Vergl. über die Anwendung dieses Begriffs in der homerischen Sprache Bd. 1, S. 184.

7) Namentlich bei Porphyrios de vita Pyth. §. 42 wird die Sentenz durch οἷον μὴ ἀργὸν ζῆν umschrieben; ihre sonstigen Erwähnungen sind von Wyttenbach, animadvv. in Plut. opp. mor., zu p. 12 e aufgezählt.

8) Vielleicht hat der Widerwille gegen ein solches Verhalten niemals einen stärkeren Ausdruck gefunden als in den berühmten Versen Dante's (Inf. 3): *Questo misero modo Tengon l'anime triste di coloro, Che visser senza infamia e senza lodo* und *Che quest' era la setta dei cattivi A Dio spiacenti ed a' nemici sui.*

9) Auf das lebhafte Interesse, mit welchem die Peripatetiker zum Gegenstande ihrer Beobachtung die Verschiedenheit der Motive gemacht haben, die das Verhalten des Selbstverkleinerers bestimmen, hat der Verfasser bereits in seiner Abhandlung de εἴρωνος notione apud Aristonem et Theophrastum, Marb. 1873, hingewiesen; darauf hat O. Ribbeck im Rhein. Museum Bd. 31, S. 381—400, die Gesammtgeschichte des Wortes εἴρων in umfassenderer Weise untersucht und mit Recht die ursprünglich sehr ungünstige Bedeutung desselben hervorgehoben. Während aber der genannte Gelehrte hiermit unzweifelhaft ein sehr fruchtbringendes Resultat gewonnen hat, scheinen andererseits die durch jene Ungleichartigkeit der Motive bedingten Nüancirungen der Selbstverkleinerung, die in der alten Litteratur hervortreten, bei ihm nicht in ihrer ganzen Tragweite zur Geltung zu kommen.

10) Ueber das erstere belehrt uns Philodemos im zehnten Buche περὶ κακιῶν col. 17—19, wo der αὐθέκαστος als eine schwächere Abstufung des αὐθάδης behandelt wird; die Anwendung im Sinne des mürrisch Unfreundlichen überhaupt ist bei Plutarch häufig. Vergl. Wyttenbach, animadvv. in Plut. opp. mor., zu p. 11 e.

11) S. Gomperz im Hermes Bd. 11, S. 409.

12) Vergl. was oben S. 374. 375 über diesen Heros der Diebe bemerkt ist.

13) Vergl. Gernhard, Quaestionum Platonicarum specimen alterum, Vim. 1840.

14) Eine Anzahl von ähnlichen Aussprüchen ist von Stobäos Kap. 11 und von Joannes Damaskenos Th. II, Kap. 31 zusammengestellt.

15) Im Anschluss an Herodot berichtet auch Nikolaos Damaskenos Fr. 132 von der Erziehung der persischen Knaben zur Wahrhaftigkeit.

16) Wie geläufig diese Bedeutung überhaupt den Philosophen war, zeigt auch das 18te Fragment des Philolaos (s. S. 145 bei Böckh).

17) Einen Nachklang des aristotelischen Satzes finden wir in dem, was Polybios 16, 14, 6—10 über die Pflicht des Geschichtsschreibers sagt, sich durch die Rücksicht auf sein Vaterland und seine Freunde nicht zu falscher Darstellung der Thatsachen verleiten zu lassen.

18) Vergl. Valckenaer zu Euripides' Hippolytos V. 264.

19) Vergl. was oben S. 476, Anm. 11 bemerkt ist.

20) Dem εὐσχημονεῖν verwandt ist das bei Aeschines 2, 151 vorkommende Substantiv εὐαγωγία; dass auch der Bd. 1, S. 312. 313 erörterte Begriff des κόσμιος dem des εὐσχήμων in vielen Beziehungen nahe steht, braucht hier nur in Erinnerung gebracht zu werden. Die Bedeutung des ἀσχημονεῖν wird vielleicht in der Stelle des Demosthenes 22, 53 am lebendigsten fühlbar.

21) Vergl. das im Rheinischen Museum Jg. 15, S. 227 Bemerkte.

22) Vergl. Böckh, CIG vol. I, p. 555; Becker, Charikles (herausgeg. von K. F. Hermann) Bd. 2, S. 168; Classen zu Thukydides 1, 6.

23) Vergl. über alles dieses Becker, Charikles (herausgeg. von K. F. Hermann) Bd. 3, S. 255—275. Von einem etwas andern Standpunkt aus behandelt Göll in seiner Bearbeitung des Becker'schen Charikles Bd. 3, S. 329—331 die Sache.

24) Ueberaus charakteristisch ist nach dieser Seite, was Plutarch im Erotikos

K. 2—10 von dem Verhalten der reichen Wittwe Ismenodora zu Thespiä erzählt: ein solcher Hergang wäre in dem Athen der klassischen Zeit schlechthin undenkbar gewesen. Auch das verdient wohl hervorgehoben zu werden, dass nach der Darstellung der pseudoplutarchischen amatoriae narrationes 773 d die Töchter des Skedasos die lakedämonischen Fremden in Abwesenheit ihres Vaters in ihrem Hause gastlich empfangen, während in den sonstigen Erwähnungen derselben Sage (vergl. über dieselben Bd. 1, S. 380, Anm. 32) die Sache anders gefasst wird. Andererseits mag nicht unbemerkt bleiben, dass man es auch noch zu Plutarch's Zeit als den Zweck der an den Hausthüren angebrachten Thürklopfer ansah zu verhindern, dass die Frau oder Tochter des Hauses in der Vorhalle durch einen eintretenden Fremden überrascht wurde (Plut. M. 516 e). Für die Geltung der hellenischen Sitte der alten Zeit aber bietet es nur eine weitere Bestätigung, wenn, wie Her. 5, 18; Xen. Hell. 5, 4, 4, Fälle erwähnt oder doch als möglich vorausgesetzt werden, in welchen übermüthige Gewalthaber sie zu durchbrechen versuchen, indem sie die Anwesenheit freier Frauen bei Gastmählern verlangen.

25) Die Wendung τἀμαυτοῦ πράττειν ἐπιστάμενον bei Isäos 7, 34 darf hiermit nicht in Zusammenhang gebracht werden, denn sie bezieht sich bloss auf die Fähigkeit die Geschäfte des eigenen Hauswesens zu führen, nicht auf die Beschränkung der Thätigkeit auf diese Sphäre. Vergl. im Uebrigen über die Formel Steinhart in H. Müller's Uebersetzung des Platon Bd. 1, S. 282.

26) Bloss im Interesse einer rhetorischen Antithese und ohne dass sich daran ein wirklicher Begriffsgegensatz knüpft heisst es bei Pseudolysias im Epitaphios §. 48: διὰ ζῆλον τῶν γεγενημένων καὶ φθόνον τῶν πεπραγμένων.

27) Dass der Zelos sich auch auf Dinge richten kann, die gar nicht Gegenstand des Strebens sein sollten, und dann verwerflich ist, wovon das bei Demosthenes 9, 39 Gesagte ein Beispiel bietet, versteht sich von selbst; allein derselbe Redner lehrt uns auch 22, 73. 74 den zur Nacheiferung anspornenden löblichen Zelos kennen, der mit der Ehrliebe in engster Verbindung steht und darum mit ihr zusammengenannt wird.

28) Vergl. über die griechische Diätetik die Angaben bei K. F. Hermann, gr. Privataltthh. §. 23, N. 9. §. 38, N. 29.

29) Hieraus wird um so vollständiger erklärlich, dass Aristoteles in der nikomachischen Ethik (1122 a 31) für den Fehler, den er in der übertriebenen Prunksucht erblickte, die Wahl zwischen der Benennung als βαναυσία und der als ἀπειροκαλία offen lassen konnte (vergl. oben S. 385).

30) Vergl. über dieses Sprüchwort Böckh, Pindari opera II, 2, 162; dass die Thebaner allgemein als ἀναίσθητοι bezeichnet wurden, geht aus Demosthenes 5, 15. 18, 43 hervor.

31) Vergl. Wachsmuth, hellenische Alterthumskunde, 2te Aufl., Bd. 2, S. 725—732; K. F. Hermann, gr. Privataltthh. §. 5, N. 8. §. 7, N. 25.

32) Unwillkürlich denkt man bei solchen Urtheilen an die Worte Dahlmann's (Politik S. 288), die freilich auf keinen weniger Anwendung finden konnten als auf den Mann, der sie schrieb: „Die Kluft zwischen Wissen und Können, Kraft des Verstandes und Kraft des Charakters, ist ungeheuer gross geworden. Die am meisten von Tapferkeit lesen und lehren, sind sie tapfer? bringen sie wirklich dem Vaterlande Opfer? Ist nicht die Mehrzahl der Wissenden mit ihrem Wissen mehr äusserlich behängt als davon durchdrungen, gehemmt dadurch in ihrer Bewegung, statt dass sich der Wiederschein der edelsten Beschäftigungen in jeder That des wahrhaft Wissenden abspiegeln sollte? . . . . . Alles bloss aufgenommene Wissen ist krank und macht Kranke. Wo ist darum Siechthum mehr zu Hause als bei den Gelehrten? . . . . . Wo fehlt häufiger jenes kräftige Gleichgewicht der geistigen und körperlichen Thätigkeiten, welches den gelungenen Menschen bezeichnet?“

33) Eine Andeutung dieses Verhältnisses enthält auch die Charakteristik des Hippomedon in den Schutzflehenden des Euripides 882—887, in welcher die ἡδοναὶ Μουσῶν und der μαλθακὸς βίος der Thätigkeit des Jägers und Kriegers gegenübergestellt werden.

34) Vergl. über die Bedeutung dieses Wortes Heindorf zu Platon's Theaetet

§. 85; Frohberger, de opificum apud veteres Graecos condicione S. 14; Büchsenschütz, Besitz und Erwerb im griechischen Alterthume S. 272. 273.

35) Vergl. in Betreff Sparta's Xenoph. de re publ. Lac. 7, 2; Plut. Lyc. 4. 24. Ages. 26; Aelian v. h. 6, 6; Schol. Aeschin. 1, 27, in Betreff Thespiä's Herakl. Pont. Pol. 43, in Betreff Theben's Aristot. Pol. 1278 a 25. 1321 a 28. Den Gegensatz der athenischen Sitte gegen die spartanische soll das charakterisiren, was die pseudoplutarchischen Apophthegmata Laconica 236 b von den Eindrücken berichten, die ein reisender Spartaner in Athen empfängt. Vergl. Büchsenschütz a. a. O. S. 268. 269.

36) Vergl. über den Cultus der Athene Ergane Welcker, gr. Götterl. Bd. 2 S. 298—303, über den des Hephästos und des Prometheus Frohberger, de opificum apud veteres Graecos condicione S. 5. 6, und die daselbst S. 34 angeführte Litteratur.

37) Eine fernere Erwähnung der δίκη ἀργίας findet sich in dem Lexicon rhetoricum, BA I, 310; ähnliche Gesetze sollen nach Diphilos (bei Athen. 6, 227 e) in Korinth und nach Nikolaos Damaskenos (Fr. 108) in Lucanien bestanden haben. Vergl. Büchsenschütz a. a. O. S. 260.

38) Für die veränderten Anschauungen des alexandrinischen Zeitalters ist es dem im Text Angeführten gegenüber charakteristisch, dass in einem Epigramm des Antipater (Anth. Pal. 6, 174) drei Frauen mit Stolz darauf hinweisen, wie sie sich ihr Leben hindurch durch ihrer Hände Arbeit redlich ernährt haben und so jedem Schimpf entgangen sind.

39) S. ausserdem Aristides vol. II, p. 41 Ddf. Vergl. Frohberger a. a. O. S. 31.

40) Vergl. über dieses, was oben S. 383 bemerkt wurde.

41) Dieser Gedanke wird ganz ähnlich auch im ersten Buche der Politik 1258 b 37 ausgesprochen.

42) Vergl. Böckh, gesammelte kleine Schriften Bd. 7, S. 345—349; Welcker, kl. Schriften 2, 502. 503.

43) Vergl. Grote, Gesch. Griech. Bd. 3, S. 223. 224 d. d. Uebstzg.

44) S. Philolaos bei Platon (Phädon 61 e) und Olympiodoros (s. Wyttenbach, annotatio in Platonis Phaedonem p. 130); Euxitheos bei Athenäos IV, 157 c; vergl. auch Cicero im Cato maior 20, 73. Vergl. von Neueren Böckh im Philolaos S. 177—184; Zeller, Philos. d. Grr. 1, 388. 389.

45) Vergl. Zeller 2, 2, 40.

46) Vergl. über diesen πεισιθάνατος, wie er deshalb genannt wurde, die näheren Nachweisungen bei Zeller 2, 1, 294, Anm. 1.

47) Vergl. Zeller 3, 1, 455.

48) Zahlreiche andere Ausdrücke, deren sie sich dafür bedienten, s. bei Baumhauer, περὶ τῆς εὐλόγου ἐξαγωγῆς, Trai. ad Rhen. 1842, S. 244.

49) Vergl. die näheren Nachweisungen bei Baumhauer S. 220 — 241 und Zeller 3, 1, 305—309.

50) S. Baumhauer a. a. O. S. 242—265. Eine Uebersicht der wichtigsten modernen Urtheile über jenen Punkt giebt derselbe S. 259—263; die speciell auf den Fall des Cato bezüglichen sind von ihm S. 277—284 zusammengestellt. S. ferner über die ganze Frage Cicero de officiis libri ed. a C. Beiero t. I, p. 350—355.

51) S. K. F. Hermann in den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1843, Bd. 2, S. 1378—1382; Zeller a. a. O. S. 308.

52) Vergl. die Zusammenstellungen bei Baumhauer S. 221—226. 301—303. 311—312.

53) Vergl. über den Selbstmord bei den Griechen im Allgemeinen Welcker, kl. Schrr. 2, 502—506; K. F. Hermann, gr. Privataltthh. §. 62, N. 25—28.

54) Vergl. Zeller, Philos. d. Grr. 3, 1, 283.

55) Vergl. was hierüber Bd. 1, S. 41 bemerkt ist.

56) Die Vergleichung dieser Beispiele bietet zugleich eine Bestätigung dafür, dass in den im Text angeführten Stellen von Epiktet's Encheiridion 12, 1 und 14, 1 mit dem Ausdruck παῖς nicht etwa der Sklave, sondern der Sohn gemeint ist, was übrigens auch aus dem sonstigen Zusammenhange deutlich hervorgeht.

57) Ueber Lukian's Stellung zu der Philosophie und den Philosophen sei hier auf Jacob, Charakteristik Lucian's von Samosata S. 53—87, verwiesen. Einen etwas anderen Standpunkt nimmt J. Bernays, Lucian und die Kyniker, Berlin 1879, ein. Vergl. auch Zeller, Philos. d. Grr. 3, 1, 820—822.

58) Wir behalten hier diese Bd. 1, S. 336 gebrauchte Uebersetzung bei, weil sie dem Sinne, in welchem das Wort in der späteren Gräcität vorkommt, immerhin am nächsten kommt und ein deutscher Ausdruck, welcher den von Aristoteles damit verbundenen Begriff deckt, überhaupt nicht zu finden sein dürfte.

59) Aus der Erwähnung dieser bei Aristoteles ist es wohl zu erklären, dass das Wort, nach der Andeutung in den sogenannten platonischen Definitionen 412e zu schliessen, gelegentlich geradezu zur Bezeichnung gewandter Umgangsformen gebraucht worden ist. Ausserdem hat die Neigung lobenden Ausdrücken durch ironische Umbiegung einen halb tadelnden Sinn zu geben, die allen Sprachen gemeinsam ist, auch zu der im zweiten Alkibiades (140 c. 150 c) vorkommenden Anwendung für das, was wir überspannt nennen, geführt.

Register*).

A. Register der ethischen Ausdrücke der Griechen.

*) An der Herstellung der beiden Register hat ein junger Freund des Verfassers, Herr stud. phil. Ernst Groll aus Neustadt, einen sehr wesentlichen Antheil.

B. Litteratur- und culturgeschichtliches Register.

Druckfehler.

Bd. 1, S. 74, Z. 4 v. o. l.: εὐτυχής
„ „ S. 160, Z. 12 v. o. l.: in der Familie
„ „ S. 395, Z. 4 v. o. l.: wie ἀγαθός
Bd. 2, S. 301, Z. 17 v. o. l.: 1233 b
„ „ S. 309, Z. 13 v. o. l.: ἀντιπεπονθός

FROMMANNSCHE BUCHDRUCKEREI (HERMANN POHLE)
IN JENA.





